ماثيو شارب ومايكل يور

الفلسفة طريقةً للعيش

كيف تصبح الفلسفة أسلوب حياة؟

ترجمة: عمر فتحي



الفلسفة

طريقة للعيش

ماثيو شارب ومايكل يور

- المؤلف: ماثيو شارب ومايكل يور
- العنوان: الفلسفة طريقة للعيش
- ترجمة: عمر فتحي
- الطبعة: الأولى 2026
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٨٣٨٤ / ٢٠٢٤
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977-765 - 422 - 7

Afaq for Publishing & Distribution

6 A Gawad Hosni St. - Intersection of Rushdi St. - Apartment 32 - Downtown - Cairo - Egypt
Tel: +202 23900145 Mobile: +201111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com - afaqbooks2014@gmail.com

٦ أ شارع جواد حسني - تقاطع ش رشدي - شقة ٣٢ - وسط البلد - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٠٢٢٣٩٠٠١٤٥ + - موبايل: ٢٠١١١١٦٠٢٧٨٧+

afaqcairo afaqcairo afaqcairopblsh Afaq_Cairo

ماثيو شارب ومايكل يور

الفلسفة طريقة للعيش

كيف تصبح الفلسفة أسلوب حياة؟

ترجمة

عمر فتحي

آفاق للنشر والتوزيع

هذه ترجمة كتاب:

Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions

By: Matthew Sharpe and Michael Ure

إهداء السيد شارب

إلى أطفالي، أهدي لكم هذا الكتاب من الماضي،
من أجل مستقبلكم.

إهداء السيد أور

إلى جولز ولوي، في الحياة أكثر مما تحلم به هذه الفلسفات.

الناشر

المحتويات

شكر وعرفان

نود أن نتقدم بالشكر إلى مجلس البحوث الأسترالي ومركز موناش براتو لدعمهما السخي لهذا المشروع. كما نود أن نشكر محررتنا ليزا طومسون على دعمها وصبرها. ونود أن نعبِّر عن امتناننا الكبير للأصدقاء والباحثين التاليين الذين ندين لهم بالكثير: كيث أنسيل بيرسون، وديفيد كارترايت، وكريستوفر سيلينزا، وإيان هانتر، ومايكل جانوفر، وديفيد كونستان، وجون سيلارز، وماتيو ستيتلر. كما يجب التنويه إلى أن الفصل الحادي عشر ظهرت منه نسخة سابقة في كتاب «فوكو الراحل»، الذي حرَّرته مارتا فوستينو وجيانفرانكو فيرارو (لندن: بلومزبري أكاديميك، إحدى شركات بلومزبري للنشر، ٢٠٢٠).

مقدمة

إن الاضطلاع بكتابة دراسة تاريخية موجزة هو من منظور ما أكثر المهام تواضعًا، إذ إن الشروع في تحليل وتلخيص أعمال الفلاسفة الآخرين هو في الواقع جهد ضئيل للغاية إلى الحد الذي قد يجعل من غير الممكن اعتباره «بحثًا» في سوق الأفكار المتعطشة للجديد اليوم. ولكن من منظور آخر، قد يعترض شخص ما ويقول إنه من الغطرسة أن يحاول المرء كتابة تاريخ فكري -مهما كان متعلقًا بالأساسيات- لتتبُّع تاريخ مفهوم رئيسي -ولكنه منسي في الغالب- للفلسفة في الغرب. إن ما يتنازل عنه أي مشروع من هذا القبيل من حيث العمق، يستعيده من حيث النطاق، وبأضعاف مضاعفة. لكن في كل منعطف، فإن الجهد المبذول لتغطية مثل هذا المشهد التاريخي الواسع يخاطر بتقليص تناول أي فيلسوف أو فلسفة إلى مستوى سطحي.

إن كلا الاعتبارين وجيه. وقد شعرنا بقوة بهذه المخاطر المتنافسة في العملية الطويلة لتأليف هذا الكتاب. واستجابةً للقلق بشأن كل من العمق والنطاق، لا يمكننا إلا تقديم نسختنا الخاصة من الحكمة النيوتونية الشهيرة: فأي نجاح يمكن أن يحققه مسعانا، وأي رؤى قد

نكون حققناها، يأتيان من تَمكُّننا من الوقوف على أكتاف العمالقة، وأول وأهم هؤلاء العمالقة هو الفيلسوف الفرنسي ومؤرخ الأفكار، بيير هادو، الذي سنقدِّم عمله بعد لحظات. لكنه ليس وحده، إذ يرافقه العديد من الآخرين، وكل منهم -مثل هادو نفسه في فصولنا عن الأبيقوريين والرواقيين والأفلاطونيين والمسيحيين- كان بمثابة محاورنا الوثيق في دراستنا للشخصيات المختلفة التي نقدمها في هذا الكتاب: و. ك. جوثري وجريجوري فلاستوس عن سقراط؛ وجوليا آناس وديسكين كلاي وكاثرين ويلسون عن الأبيقوريين؛ وإلسترا اوت هادو -زوجة بيير- عن سينيكا والرواقيين؛ وجون سيلارز عن الرواقيين أيضًا ويوستوس ليبسيوس؛ وجوليوس دومانسكي عن العصور الوسطى وعصر النهضة؛ ورودي إمباخ عن العصور الوسطى؛ وكريستوفر سيلينزا، وجور زاك، وجيمس سيجل عن فلسفة عصر النهضة الإيطالية؛ وسورانا كورنيانو، وستيفن جوكروجر، وبيتر هاريسون عن بيكون؛ وأميلي رورتي وزينو فيندلر عن ديكارت؛ وديفيد كارترايت، وكريستوفر جانواي، وجوليان يونج، الذين حللوا ميتافيزيقيا شوبنهاور وأخلاقه؛ والباحثون الذين أعادوا مؤخرًا اكتشاف نيتشه طالبًا ومعلمًا مؤيدًا للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، مثل كيث أنسيل بيرسون وألكسندر نيهاماس.

ولا يعني ذلك أن كل تفسيراتنا لهذه الفلسفات «مكرَّرة» تمامًا وليس بها ما هو جديد، بل سيجد القرَّاء أن وجهات نظرنا النقدية لا تختفي تمامًا وراء المفكرين والفلسفات المختلفة المقدَّمة في هذا الكتاب، إذ إن المغامرة بفتح مثل هذا النطاق الواسع، وتغطية العديد من الأفكار

والممارسات الفلسفية المختلفة، تفتح أيضًا آفاقًا جديدة وتقدم رؤى جديدة، وتسفر عن وجهات نظر جديدة حول الفلاسفة. وكما سنرى، فإن قائمة الشخصيات التي تناولناها، بما في ذلك الهلنستيون والرومان والرهبان والإنسانويون، فضلًا عن فلاسفة التنوير، تعكس أيضًا أصالة نهج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» الذي يعدّ محور هذه الدراسة.

حسنًا، نعتقد أننا قدَّمنا ما يكفي من الدفاع «السقراطي» عن هذا الكتاب. نحتاج الآن إلى إيضاح مفهوم «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» كما نتصوره، ثم تقديم الادعاءات المنهجية والموضوعية الرئيسية للكتاب.

بيير هادو والفلسفة بوصفها طريقة للعيش والتمارين الروحية

إذا كانت فكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش قد نشأت اليوم حقلًا فرعيًّا مستقلًّا ضمن دراسات الميتا-فلسفة وتاريخ الفلسفة، فإن ذلك يرجع في المقام الأول إلى عمل بيير هادو. بدأ هادو حياته الفكرية كاهنًا كاثوليكيًّا. ومع ذلك، وكما كشف بصراحة في المقابلات التي أُجريت معه، فقد تحولت حياته من خلال سلسلة من التجارب «الصوفية» أو «الباطنية» غير العادية التي مرَّ بها في حياته المبكرة، والتي وجد أنها لا يمكن استيعابها داخل إيمان طفولته. بدأ هادو في دراسة المفكرين القدامى للأفلاطونية المحدثة وكذلك المفكرين المسيحيين، وفي عام ١٩٦٣، كتب دراسة رائدة عن أفلوطين، والتي نستعين بها في الفصل الرابع.

إن دراسة هادو تلك، التي تحمل عنوان «أفلوطين، أو بساطة الرؤية» استثنائية من حيث الاهتمام الذي يوليه هادو لحياة أفلوطين وتجاربه، فضلًا عن خطابه الفلسفي بشأن المستويات الميتافيزيقية المختلفة التي يفترضها أفلوطين: عن الواحد، والمُثُل الأفلاطونية، والروح، والواقع المادي. يزعم هادو أننا لا نستطيع أن نفهم تمامًا خطاب أفلوطين الفلسفي إذا لم تتصور هذه الافتراضات الميتافيزيقية باعتبارها تعبيرات ونتائج لتجارب معينة مرَّ بها أفلوطين وغيَّرته. وهذا لا ينطبق فقط على ادعاءات أفلوطين بشأن الفضائل المدنية أو «التطهيرية» (الشجاعة، والاعتدال، والعدالة)، بل ينطبق بخاصة على ادعاءاته «المجردة» ظاهريًّا بشأن العقل والأفكار، و«الواحد المُجاوِز للوجود واللغة». إن ادعاءات أفلوطين فيما يتعلق بهذه الحقائق العليا المزعومة، في نظر هادو، هي انعكاسات لمستويات مختلفة من «الحياة الداخلية»:

«في هذا الإطار، فإن التجربة التي يصفها لنا أفلوطين تتكون من حركة تَرفع بها الروح نفسها إلى مستوى الذكاء الإلهي، الذي يخلق كل الأشياء ويحتوي في داخله -في شكل عالم روحي- على كل المُثُل الأبدية أو النماذج الثابتة التي لا تكون أشياء هذا العالم سوى صور لها» (Hadot, 1998: 25-6).

وبعبارة أخرى، فقد كانت الفلسفة في رأي هادو -في عام ١٩٦٣- شيئًا يقوم به المرء أو حتى يخضع له، ولم تكن مجرد شيء يفكر فيه المرء، أو يعلِّمه للآخرين، أو يكتبه. والواقع أن أفلوطين نفسه، مثل سقراط وإبكتيتوس، لم يكتب شيئًا. ونحن مدينون بالعمل الذي أُطلِق

عليه «التاسوعات» لتلميذه فرفوريوس. وتتضمن الفلسفة بالإضافة إلى ذلك نوعًا من المسار الروحي. ويصف أفلوطين مهمة الفلسفة بأنها عملية تحوُّل ذاتي، ينحت فيها المرء صخرة شخصيته غير المُشَكَّلة من أجل خلق شكل جديد أكثر جمالًا وهي في رأيه أيضًا عملية ارتقاء أخلاقي أو روحي، يصل فيها الفيلسوف تدريجيًّا إلى رؤية ومعرفة أشياء جديدة، وبالتالي يصبح شخصًا أكثر حكمة في نهاية المطاف.

في هذا العمل المبكر، لا يستخدم هادو بمنهجية مصطلح «التمارين الروحية» الذي سيصوغه لاحقًا. وإذا لم نكن مخطئين، فإن المصطلح ظهر لأول مرة في عام ١٩٧٣ في مقال عن مفهوم ماركوس أوريليوس للفيزياء، ودراسة الطبيعة غير البشرية، كطريقة يمكن للرواقيين من خلالها تغيير طرقهم في رؤية العالم والشعور به. ومع ذلك، يمكن القول إن النص الأكثر حسمًا في تطور هادو ليصبح هادو الذي نعرفه الآن هو مقالته التي كتبها عام ١٩٦٢ (ما زالت غير مترجمة، حتى مايو ٢٠٢٠)، التي تحمل عنوان «ألعاب اللغة والفلسفة». ويزعم هادو فيها أن مفهوم «ألعاب اللغة» الذي صاغه الفيلسوف الشهير فيتجنشتاين يمكن استخدامه لتكوين فهم جديد للفلسفة القديمة، وهو فهم من شأنه أن يتحدى التركيز السائد (آنذاك كما هي الحال الآن) على المنطق والجدال وحدهما.

بدأ هادو يسأل في هذه المقالة عن الاختلافات المُحيرة بين النصوص الفلسفية القديمة المختلفة والنصوص الفلسفية في الحداثة المتأخرة. بعض هذه النصوص، مثل محاضرات أرسطو، تشبه إلى حد

كبير الأوراق البحثية أو الفصول أو الكتب في عالمنا اليوم. ومع ذلك، فإن البعض الآخر عبارة عن عزاءات وتأملات وحوارات وأقوال مأثورة وحتى قصائد. وهي الأشكال التي لن تمر مرور الكرام على محرري أي مجلة فلسفية اليوم، ناهيك بفريق المراجعين. هنا يقترح هادو بجرأة تطويع فكرة فيتجنشتاين بأن الجميع يلعبون «ألعابًا لغوية» مختلفة في أي يوم عادي تقريبًا، فنحن نقدم وعودًا، ونعلِّم أطفالنا الصغار، ونتبادل المزاح مع الزملاء، ونكتب رسائل على البريد الإلكتروني، أو نعطي الأوامر أو نتَّبعها في مكان العمل. وهكذا بدأ هادو يتساءل: ماذا لو كانت الاختلافات بين النصوص الفلسفية القديمة والحديثة تعكس الطرق التي كان يلعب بها الفلاسفة القدماء ألعابًا لغوية مختلفة عن تلك التي نلعبها اليوم؟ ماذا لو كانت النصوص الأدبية للفلسفة القديمة، بكل أشكالها المختلفة، إرثًا لمفهوم أقدم ومختلف تمامًا وأوسع للنشاط الفلسفي من مفهومنا؟

وهكذا فقد وُلدت فكرة الفلسفة طريقة للعيش في أعمال هادو من مشروع تأويلي. وهو مشروع يستجيب لمحاولة فهم الأنواع المختلفة من النصوص الفلسفية التي ورثناها عن الفلاسفة القدماء. وكان زعم هادو أن أجزاءً كبيرة من بعض النصوص (على سبيل المثال، كتاب «التاسوعات»)، وبعض النصوص الأخرى (على سبيل المثال، كتاب «التأملات» لماركوس أوريليوس) لا معنى لها إذا ما أبقينا على افتراضاتنا الميتا-فلسفية ثابتة، وحاولنا أن نقرأ هؤلاء الفلاسفة على أنهم مهتمون فقط بما نقوم به اليوم بوصفنا باحثين؛ أي تقديم

الحجج، واكتشاف المعارف الجديدة أو اجتذاب التمويل الخارجي. وعلى النقيض من ذلك، فإن هذه النصوص تصبح منطقية إذا افترضنا أن العديد من الأجزاء التي نجدها غريبة، أو «أدبية بحتة» أو تكميلية، تتضمن التوصية بما يسميه هادو «تمارين روحية» (أو وصفها أو أدائها).

فما التمارين الروحية؟ يتناول هادو هذا السؤال في محاضرة قدَّمها عام ١٩٧٦ وأثَّرت بعمق على ميشيل فوكو، وأصبحت هي فصل «التمارين الروحية» في كتابه «الفلسفة طريقة للعيش» (١٩٩٥). إنها ليست حججًا فلسفية، استقرائية أو استنباطية، لكنها قد تنطوي على إعادة صياغة وتذكُّر مثل هذه الحجج، واستنتاجاتها أو مقتضياتها، وتطبيقها على مواقف جديدة. كما أنها ليست تمارين بدنية، مثل التدريب على الجري لمسافات طويلة. ومع ذلك، فإنها قد تتضمن عنصرًا جسديًّا، وتتضمن بعض التمارين مصاعب بدنية مُختارة بوعي. كما أنها ليست بالضرورة دينية أو بلاغية تمامًا، على الرغم من بعض الشك من جانب النقاد في هذا الصدد. ومع ذلك، فإن العديد من هذه التمارين تعتمد على الاستخدام الماهر للغة لصياغة الادعاءات الفلسفية في أكثر الأشكال لفتًا للانتباه، وبالتالي أسهلها في التذكر. ويقدم هادو تعريفات مختلفة «للتمارين الروحية» عبر نصوص مختلفة، ويقترح فوكو من بعده مصطلحًا مختلفًا، وهو «تقنيات الذات». ويكون التمرين عمومًا إدراكيًّا أو تذكُّريًّا أو خياليًّا أو بلاغيًّا أو جسديًّا يختاره الممارس بوعي، بهدف التأثيرات التحويلية التي سيخلفها القيام بهذا التمرين على كيفية شعوره وتفكيره.

وهكذا فلم يُجرِ الفلاسفة القدماء مثل هذه التمارين أو يدوِّنوها لاكتشاف معرفة جديدة أو تقديم الحجج أو الإعلان عن الاستنتاجات. لقد وصفوها ومارسوها من أجل تغيير أنفسهم بهدف الاقتراب من حكمة الحكيم وفضائله، إذن في نظر هادو، فإن الخطابات الفلسفية القديمة المتعلقة بالصفات الرائعة للشخص الحكيم أو المستنير بالكامل (شخصية الحكيم) هي بالتالي نوع آخر من الكتابة الفلسفية القديمة التي تشهد على مفهوم القدماء للفلسفة طريقة للعيش. وحتى عندما تُصوِّرت الحكمة نظريًّا، كما هي الحال في معرفة المبادئ الأولى للعلوم، بما في ذلك الميتافيزيقيا (كما في كتاب «الميتافيزيقيا» لأرسطو)، يظل النص يسأل عن سماتها من خلال النظر في صفات الرجل الحكيم. وتتناول العديد من النصوص الأخلاقية، على سبيل المثال كتاب «مناقشات توسكولان» لشيشرون (وخاصة الجزء الخامس)، مسائل أخلاقية تتعلق بالفضائل والسعادة والحياة الطيبة من خلال الحوار حول شخصية الحكيم.

ويقدِّم هادو نفسه، وأولئك الذين ساروا على خُطاه، تصنيفات مختلفة للتمارين الروحية (Harter, 2018; Sharpe & Kramer,2019). لكن لنا هنا، دعونا نقول إن هناك اثني عشر نوعًا من التمارين، مع الاعتراف بوجود تقسيمات مختلفة محتملة في الأدبيات المتعلقة بالموضوع. تتضمن قائمتنا نحو ثلاثة «تمارين فكرية» بحتة، وهو مصطلح يقدِّمه هادو أحيانًا لوصف التمارين التربوية التي لا يزال يُروَّج لها على نطاق واسع في مناهج الفلسفة اليوم، وهذه الأنواع هي كالآتي:

١ هناك تمارين للتأمل، لا يتعهد الممارس فيها بتحرير عقله من كل المحتوى، كما في أحد النماذج البوذية، بل بتذكُّر مبادئ ميتافيزيقية أو أخلاقية أو فيزيائية أو منطقية معينة لتطبيقها في حياته اليومية، أو بتذكُّر التجارب السارَّة ونسيان التجارب البغيضة كما توصي الأبيقورية.

٢ هناك تمارين لتنمية أنواع من الاهتمام المُستنير فلسفيًّا باللحظة الحالية، والخصائص المختلفة للأشياء، والتمييز بين ما هو معتمد علينا وما لا يعتمد علينا.

٣. هناك تمارين تأملية وتدبُّرية يُطلَب من المرء فيها أن يتدبر في عجائب الكون والطبيعة والأفكار و«الواحد» أو الإله.

٤. هناك تمارين الاستعداد السابق، والتي يستعد فيها الشخص سابقًا للصعوبات، ولعدم إمكانية تجنب موته أو موت أحبائه.

٥. ومن ناحية أخرى، هناك تمارين للفحص الذاتي لضمير الإنسان وأفكاره وأفعاله بأثر رجعي، على سبيل المثال في نهاية اليوم، كما يوصي فيثاغورس وبعض الرواقيين.

٦ هناك أيضًا تمارين لإعادة تشكيل طريقة الرؤية، ليس للتركيز على ما هو موجود مباشرة ولا على الكون ككل، بل لإعادة وضع اهتمامات المرء وخبراته وتجاربه الخاصة في سياق الكون الأكبر أو الكل:

أ. سواء مكانيًّا، من خلال تصوُّر الذات ومحيطها كما لو كانت من الأعلى (ما يسميه هادو «المنظر من الأعلى»).

ب. أو زمنيًا، من خلال تصوير ما يمر به كدقيقة عابرة في الأبدية أو التكرار الأبدي لكل الأشياء.

٧. هناك تمارين لترويض العواطف، بما في ذلك التذكُّر التأملي للوصايا المُهدئة (١)، وتمارين فحص الذات (٥)، لكنها تشمل أيضًا (عند بعض الفلاسفة مثل أرسطو وبيكون) التمارين الواعية لمعارضة عاطفة مُلحة (مثل الغضب)، بنقيضها (الامتنان، والكرم، والسكينة، أو الحزن). وينبغي في هذا الصدد أيضًا ذِكر النصوص الفلسفية التي تقدِّم العزاء في حالات الفقد والفجع، مثل تلك التي كتبها سينيكا وشيشرون وبلوتارخ.

٨. هناك تمارين لتدريب الذات على الصمود، أو تدريب العقل على التعامل مع الألم أو تهدئة الرغبة، بما في ذلك الامتناع عن ممارسة الجنس والصيام، لكن أيضًا بعض التمارين العامة الأكثر دهشة لديوجانس الكلبي (مثل التسول للحصول على المال من التماثيل غير الحية).

٩. هناك تمارين راسخة تتعلق بعلاقات الطلاب مع المعلمين الذين هم أيضًا -على حد تعبير إلستراوت هادو- «مرشدون روحيون»؛ والتي تشمل أشكال الاستشارة والاعتراف والتحدث بصراحة والكتابة (كما هي الحال، على سبيل المثال، في رسائل ماركوس أوريليوس إلى معلمه فرونتو)، وكذلك ممارسات فحص الذات في المدرسة الأبيقورية في حضور صديق، والذي يعمل أيضًا ناقدًا ومستشارًا.

بالإضافة إلى هذه «التمارين الروحية»، التي تستهدف ما يسميه هادو «النفسية الكاملة» للفيلسوف، يتحدث هادو أحيانًا عن «تمارين فكرية» بحتة. وهو يعني بذلك على وجه التحديد:

١٠. تمارين حوارية تتراوح بين الحوار السقراطي الذي يسعى إلى دحض آراء الآخرين وتغييرها، والقواعد الصارمة للمحاورات «الجدلية» بين المحاورين (خاصة عند أفلاطون وأرسطو)، والتي تهدف إلى الكشف عن الحقائق الموضوعية مع تدريب القدرات الفكرية للمتحاورين.

١١. توصيات تتعلق بكيفية الاستماع إلى الخطابات المنطوقة، وكيفية قراءة النصوص المكتوبة، وكذلك كيفية تذكُّر ما نقرأه أو نسمعه، بما في ذلك أشكال ما أسماه ميشيل فوكو «الكتابة الذاتية».

١٢. تمارين تُدرَّس أيضًا في المدارس البلاغية تتعلق بكيفية إنشاء أنواع مختلفة من الخطابات، بأهداف مختلفة، لجماهير مختلفة (تُعدّ البلاغة واحدة مما أصبح، بعد أفلاطون وأوغسطين، «الفنون الحرة» التي تليق بالشخص المتعلم)، وكذلك كيفية حفظ الأفكار وتذكرها.

ونتيجة لممارسة هذه التمارين، بالتزامن مع تعلُّم الخطابات الفلسفية في المدارس، قدَّم الفلاسفة القدماء طوال العصور القديمة نموذجًا ثقافيًّا يمكن التعرف عليه بوضوح، ونموذجًا مختلفًا أيضًا أو غريبًا إلى حد ما. وتحتوي العديد من النصوص الفلسفية القديمة،

بدءًا من حوارات أفلاطون، على مكوِّن سيرة ذاتية قوي. إنها صور للفيلسوف في حوار مع أشخاص مختلفين، وتُسلِّط الضوء على ما يُسمَّى في حالة سقراط بـ«غرابته». أو بخلاف ذلك، فهي مجموعات من الحكايات والأقوال المفيدة أو الفاضحة للفلاسفة (مثل نصوص ديوجانس اللايرتي)، تتخللها ملخصات للعقائد والمذاهب الفلسفية. إن الهدف من هذه النصوص هو إلهام المحاكاة، فضلًا عن تثقيف القرَّاء وإعلامهم بالمعتقدات والمذاهب المختلفة. ومن أرسطُفان إلى لوقيان، كان الفلاسفة عُرضة للسخرية بسبب أسلوبهم في ارتداء الملابس، ولِحاهم المميزة، وعاداتهم وتمارينهم غير العادية، وطرق حديثهم، فضلًا عن ادعاءاتهم الحكمة والفضيلة. وفي حين أن معاداة الفكر، مثل الفقر، ستظل معنا دائمًا على الأرجح، يمكننا أن نقول إنه بعد القرن الثامن عشر، لم تعد شخصية «الفيلسوف» تحمل مثل هذا الدور الثقافي المتميز والمؤثر، وبالتالي توقفت عن اجتذاب ذلك النوع الفريد من المحاكاة الساخرة الذي كانت تجتذبه.

إن التمييز الرئيسي الذي يلجأ إليه هادو لمساعدة القرَّاء على استيعاب فكرة الفلسفة طريقة للعيش هو التمييز بين الخطاب الفلسفي والفلسفة نفسها. يتضمن الخطاب الفلسفي تعاليم منهجية ومنظمة إلى حد ما، والتي يمكن تدوينها. أما الفلسفة نفسها، فهي الممارسة المستمرة (أو أسلوب حياة الفيلسوف)، والتي تنطوي على تمارين روحية لتشكيل طريقة للعيش في ضوء مبادئ التعاليم الفلسفية المختلفة. ولفترات طويلة من العصور القديمة، كان يمارسها الطلاب

داخل مدارس متنافسة ومعترف بها (الأكاديمية، والليسيوم، والرواق الرواقي، وحديقة أبيقور)، تحت التوجيه التربوي والروحي للمعلمين. إن الفلسفة باعتبارها تمرينًا في فن الحياة -إذا ما استخدمنا مصطلح الرواقية- تتطلب التدريب على الخطاب الفلسفي، لأن محتوى التمارين الروحية المختلفة وأسسها يعتمدان على مثل هذه المعرفة. ولكن الاكتفاء بتعلُّم الخطابات الفلسفية وفنون التحدث والجدال بمهارة يشكِّل خطرًا دائمًا. وهذا هو إغراء المغالطة، كما يقدمه هادو، والمتمثل في القدرة على كسب الأصدقاء والشهرة والسلطة من خلال إبهار الناس بالمهارات الخطابية والجدالية، من دون الالتزام بالعيش وفقًا لتعاليم فلسفية منهجية ومعيارية.

وهكذا فإن أعمال هادو التاريخية عن الفلسفة القديمة تنطوي على نقد، ليس للفلسفة الحديثة أو «الحداثة» في حد ذاتها، بل للطريقة التي نسيت بها الفلسفة منذ العصور الوسطى -في نظره- دعوتها القديمة، باعتبارها خلق طريقة للعيش. وقد تجلى هذا النقد جيدًا في الجزء الأخير من دراسة هادو الطويلة، التي تحمل عنوان «ما الفلسفة القديمة؟»، لكنه طوَّره في عدد من الأماكن الأخرى. يرى هادو أن الفلسفة الأكاديمية الحديثة أصبحت مجرد تعلُّم وتدريس وكتابة خطاب فلسفي، إذ تناقش مجموعات مغلقة من المتخصصين -الذين يعمل معظمهم على نصوص تكون عصية على الجميع باستثناء غيرهم من المتخصصين- هذه النصوص بعضهم مع بعض في منتديات غير متاحة للعامة. وإذا اختار الفيلسوف أن يعيش وفقًا لبعض الأخلاقيات،

تكون هذه الأخلاقيات عادةً غير مرتبطة بمسيرته المهنية في الفلسفة. علاوة على ذلك، وفقًا لحكاية رواها كانط، يختتم بها هادو محاضرة عامة عن عمله في الفلسفة طريقة للعيش:

«أجاب أفلاطون رجلًا عجوزًا أخبره أنه يحضر دروسًا عن الفضيلة قائلًا: «ومتى ستبدأ في العيش على نحو فاضل؟». فلا يمكن للمرء أن يكتفي بالتنظير، بل عليه أن يهدف في النهاية إلى الانتقال من الفكر إلى الممارسة. ولكننا اليوم نرى الشخص الذي يمارس ما يعلِّمه على أنه حالم».

ومن اللافت للنظر أن عمل هادو أصبح شائعًا في فترة ساد فيها التشكيك في قيمة الخطاب الفلسفي على نطاق واسع، وخاصة مع إعادة الجامعات تشكيل أهدافها التعليمية لتتماشى مع أولويات الشركات. من المؤكد أن صعود مفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش يرجع جزئيًّا إلى تبنِّي فوكو لعمل هادو عن القدماء في محاضرات فوكو الأخيرة وكتبه عن تاريخ الجنسانية و«تقنيات الذات» (الفصل الحادي عشر). وعلى الرغم من أن ظهور الرواقية الحديثة أمر لا يمكن تصوره من دون الإنترنت، فإن هذا الصعود يعكس أيضًا شوقًا عميقًا بين الطلاب والجمهور المتعلم إلى رؤية أكثر إنسانية للفلسفة مثل رؤية هادو (على عكس الرؤية السكولائية أو الأكاديمية) (انظر الفصل السادس). إن إحياء الفهم القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش يعالج المخاوف المتعلقة بالحياة والموت والوجود اليومي، فضلًا عن التحديات الفكرية التي تفرضها الجوانب النظرية المجردة.

وهكذا فإن نهجنا في هذا الكتاب لم يكن ممكنًا من دون عمل هادو.

الفلسفة طريقة للعيش بوصفها نهجًا تاريخيًا

وهكذا بدأت «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» مسيرتها باعتبارها إجابة على لغز تأويلي، وهو: كيف نستطيع أن نفهم التناقضات الظاهرية والسمات الأدبية الغريبة للنصوص الفلسفية القديمة، من دون أن نتجاهل أجزاء كاملة من النصوص (أو كلها)، فضلًا عن العديد من الشخصيات التي اعتبرها القدماء فلاسفة، بدءًا من ديوجانس الكلبي ووصولًا إلى رجال الدولة مثل كاتو الأصغر؟ في مقدمة كاشفة لقاموس ريتشارد جوليت للفلاسفة القدامى، فضلًا عن خطابه الافتتاحي في فبراير ١٩٨٣ في كوليج دو فرانس، يزعم هادو أنه إذا أردنا أن نفهم مقاصد نص قديم، يجب أن نضمه في ثلاثة سياقات:

«أولًا: سياق المدرسة التي أُلِّف فيها ومن أجلها، مع ضرورة استحضار رؤية الطلاب الذين يُحتمل أن يكون الخطاب قد وُجِّه إليهم. كما أن العمل يُحفَظ ويُنظَّم ويُحلَّل باستخدام أساليب تفسيرية تقليدية داخل المدرسة. ثانيًا: يجب علينا أيضًا أن ندرك أن شكل العمل ومحتواه ربما تأثر بدوافع سياسية. على سبيل المثال، ربما أُنشئت صورة للملك المثالي إما لتقديم المشورة وإما لانتقاد الملك الحالي. وأخيرًا، يجب ألَّا ننسى أبدًا أن النظرية لا تنفصل عن الممارسة الروحية، وأن الأعمال الفلسفية

تهدف في المقام الأول إلى التشكيل وكذلك إلى التثقيف، وأن الخطاب الفلسفي ليس سوى وسيلة تهدف إلى الوصول إلى نمط حياة لا يختلف عن الفلسفة نفسها».

وكما يمكن للقرَّاء أن يدركوا، فإن التأثير المشترك لـ: ١) استعداد مفهوم «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» للنظر في أشكال الكتابة التي نراها اليوم أدبية أو غير ذات أهمية على أنها فلسفية؛ و٢) توجيهات هادو -ما بعد فيتجنشتاين- للنظر إلى النصوص ليس باعتبارها منتجات قائمة بذاتها، بل ممارسات وثقافات، يعني أن عمل هادو قد فتح آفاقًا جديدة لفهم تاريخ الفلسفة الغربية. (هذا النطاق لا يستبعد وجود آفاق فلسفية مقارَنة جديدة، بل على العكس من ذلك [انظر: ;Fiordalis ed., 2018 Sharpe & Kramer, 2019]). وبالاستعانة باستعارة سنعود إليها أدناه (انظر الشكل ١، ٠)، فإن هذا النهج لقراءة النصوص الفلسفية يفتح «شبكة جديدة من الرؤية»، مقارنة بطرق أخرى لفهم تاريخ الفلسفة. والفكرة هنا بسيطة: إذا تغيرت طريقة فهمنا للفلسفة، وما يمكن اعتباره فلسفة، فإن ما سندرجه ونستبعده في أي تاريخ للفلسفة سيتغير أيضًا.

إن مصطلح «الفلسفة» اليوم لا يزال يحمل دلالة معيارية، فضلًا عن دلالة وصفية، ولو بين المختصين فقط. فنحن، كما قد يقول مونتين، نميل إلى فهم فلسفة الأزمنة المختلفة وفق النموذج الذي نفهم به الفلسفة حاليًا. لكن هناك مشكلات محتملة مرتبطة بهذا الافتراض الميتا-فلسفي، سواء بدأ المرء بتوقعات «تحليلية» أو «قارية». وقد علّق رودي إمباخ على هذه المشكلات فيما يتصل بالنصوص الفلسفية

في العصور الوسطى. ولكن يمكن تطبيق تعليقات إمباخ على نطاق أوسع، لتشمل نصوص الفترتين الهلنستية والرومانية، وعصر النهضة الإيطالية والأوروبية، وعصر التنوير الفرنسي. ويشير إمباخ إلى أننا نميل اليوم إلى التفكير في الفلسفة باعتبارها مجموعة من الخطابات غير الشخصية والمفاهيمية، المُجسَّدة في النصوص المكتوبة، والتي يتعين تفسيرها بمعزل شِبه تام عن الظروف الاجتماعية والمؤسسية، والسير الذاتية لمؤلفيها. أما طرح أسئلة حول كيف كان الفيلسوف يرى عمله في علاقته بمعاصريه وكيف فهمه معاصروه، فنرى أنها مهمة يجب أن تُسنَد إلى مؤرخي الفكر أو مؤرخي الفلسفة. ويُسمِّي إمباخ هذا نوعًا من الصورة «الأفلاطونية» للنشاط الفلسفي، وكأن الفلسفات تنبع من عقول مُجردة غير مُتجسدة، إن لم تكن من آلهة. وهكذا فإن النصوص التي تستحق الذكر في تاريخ الفلسفة، وفقًا لهذا النموذج، هي النصوص العظيمة التي تساهم بشيء «أصلي» أو «جديد»، على مستوى الخطاب أو الحجج. لذا، فإننا نقفز، في كثير من الأحيان، من أرسطو إلى توما الأكويني أو إلى ديكارت، ثم إلى كانط وهيجل، ونتجاهل كل الآخرين. إن «إمبريالية الأصالة» تلك كما يُطلِق عليها إمباخ، قد يُطلَق عليها اليوم أيضًا «صورة شبه هايدجرية للفلسفة»، مُتأثرة بفكرة نيتشه عن «التاريخ الضخم»(*) في كتابه «تأملات في غير أوانها».

(*) تشير فكرة نيتشه المُسمَّاة بـ«التاريخ الضخم (monumental history)» إلى طريقة للتعامل مع التاريخ تركِّز على الأحداث والشخصيات والأفكار الضخمة المؤثرة؛ أي تلك التي يُعتقد أن لها تأثيرًا أساسيًّا دائمًا على مسار التاريخ. وينتقد نيتشه هذا النهج، مشيرًا إلى أنه غالبًا ما يتجاهل أو يبسط تعقيدات التاريخ من خلال إعطاء الأولوية فقط لتلك اللحظات أو الأفراد الذين يُعتبرون عظماء. (المترجم)

ومع ذلك، فإن برنامج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» البحثي الذي بدأه هادو وآخرون، يتحدى هذه الصور الأفلاطونية أو الهايدجرية لتاريخ الفلسفة. فإذا تصورنا الفلسفة على أنها تنطوي على طريقة أو طرق للعيش، كما رأينا، فإن تاريخها سوف يتضمن أكثر من «المفكرين العظماء» وكتبهم وحججهم ومقلديهم الذين لا حصر لهم. فإلى جانب المبدعين العظماء -أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والأكويني وبيكون وديكارت وغيرهم- هناك حياة -وتاريخ- المذاهب والشارحين ومجددي الأفكار القديمة، وتطور ثقافات التدريس والكتابة، والتربية الفلسفية المستمرة وممارسات شخصيات أقل شهرة.

إن تبني مثل هذا المنظور المُوسَّع لا يعني إفساح المجال للنسبوية الاسمانية(*)، أو هكذا سنزعم (انظر الخاتمة). إن نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش لا يحتاج إلى قبول أن كل ما يطلق عليه أي شخص في أي وقت «فلسفة» يجب اعتباره فلسفيًّا بنفس القدر، كما أنه لا يلتزم بفكرة أن كل «فلسفة» تكون جيدة أو مهمة أو جدية أو صارمة أو مؤثرة بنفس القدر. ومع ذلك، فإن تبني نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش يعني الانفتاح على الطرق التي تغير بها ما أطلق عليه الناس «فلسفة» في فترات مختلفة من تاريخ الفكر الغربي. وبناءً عليه، فهو يعني الانتباه إلى مدى تحدِّي الكثير مما اعتبره المفكرون في ثقافات وفترات تاريخية

(*) النسبوية الاسمانية (nominalist relativism): هي الموقف الرافض لوجود حقائق موضوعية مطلقة، والقائل بأن فهمنا للعالم يتشكَّل من خلال توصيفاتنا ومسمياتنا، التي تختلف من فرد لآخر ومن ثقافة لأخرى. (المترجم)

أخرى فلسفيًّا لافتراضاتنا المؤسسية والتربوية والفكرية الحالية، حتى مع اختفاء هذه الفترات عن الأنظار في العديد من المناهج الدراسية المعاصرة. ومن هنا، يتعين علينا أن نكون مُنفتحين على حقيقة أن ما نعتبره حاليًّا فلسفيًّا سوف يتغير في الفترات المستقبلية.

كما أن تبني منظور الفلسفة بوصفها طريقة للعيش يمكِّن مؤرخ الفلسفة -أو طالب الفلسفة- من طرح أسئلة تتعلق بهذا التاريخ مختلفة عمَّا تستطيع المناهج الأخرى طرحه، على سبيل المثال: متى توقف مفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش عن كونه المفهوم السائد في الغرب؟ وأي أسباب أو ظروف فكرية أو مؤسسية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية أدت إلى هذا التغيير؟ هل حدث هذا التحول دفعة واحدة، أم أننا نتعامل مع تاريخ معقد ومتدرج وعَرَضي وقابل للتغيير؟ كيف ورثت الفلسفة بوصفها طريقة للعيش أشكالًا مختلفة من الدين والممارسات الدينية في فترات مختلفة من التاريخ الفلسفي وكيف تفاعلت معها؟ ما التحولات والتعديلات التي طرأت على فكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، والتي تجسدت في تاريخ الفكر الغربي؟ ما الإمكانيات التي يوفرها التعافي الفكري لفكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش للفلسفة المعاصرة، في مواجهة التهميش المتزايد لهذا التخصص داخل الجامعات التي باتت تسيطر عليها الشركات وتوجهاتها؟

دعونا في الوقت الحالي نقول إن إحدى أعظم النعم المحتملة التي قد نجنيها من برنامج البحث العلمي الذي دشَّنه نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، هي أنه يفتح أمامنا أبوابًا عديدة نرى من خلالها كيف

كان يُنظَر إلى الفلسفة. كما يمكّننا نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش -بوصفه نهجًا تأريخيًا- من النظر في أعمال مؤلفين مؤثرين بعمق في عدة فترات حاسمة تتجاهلها أغلب الكتب الحديثة لتاريخ الفلسفة الغربية. فهناك أولًا، وقبل كل شيء، الفترتان: الهلنستية والرومانية، اللتان مارست فلسفتاهما تأثيرًا ثقافيًا مستمرًا حتى القرن الثامن عشر. وقد كانت هاتان الفترتان ضحية لتحيز «كلاسيكي» نابع من الدراسات الألمانية في القرن التاسع عشر، التي تنظر إليهما باعتبارهما فترتين من التقليد الفلسفي والانحدار. وتكون المقارنة هنا عادةً مع الفكر الأكثر منهجية المُفترض لأفلاطون وأرسطو، على الرغم من الصعوبات التي يفرضها الإنتاج الكتابي غير المعتاد (في نظرنا) لهذين المفكرين.

ثم هناك فترة النهضة الإيطالية والشمالية (نحو ١٤٠٠-١٦٠٠م)، والتي استُعِيدت فيها أعمال العصور القديمة، بما في ذلك بصورة أساسية أعمال المتشككين والأبيقوريين والرواقيين، وتعهَّد فيها مفكرون، مثل بترارك ومونتين وليبسيوس، بإعادة إحياء (وتجديد) مفاهيمهم عن الحياة الفلسفية. وأخيرًا، هناك فترة التنوير (نحو ١٧٢٠-١٧٩٠م)، المعروفة في أحد ألقابها باسم «عصر الفلسفة»، لكنها الآن مهمشة تمامًا تقريبًا (باستثناء الفيلسوف النقدي إيمانويل كانط) في فهم الفلسفة اليوم.

وبناءً على ذلك، يحتوي هذا الكتاب على فصول تتناول كل فترة من هذه الفترات، ويتلخص أحد مزاعمه بالأصالة في كونه يشمل هذه الحقب ورؤاها الفلسفية. وبطبيعة الحال، كان من الممكن النظر

في فلاسفة آخرين، كان بينهم عمالقة، مثل: الإنساني إيراسموس، والحكيم سبينوزا، واللورد شافتسبري، والشاعران الفيلسوفان جوته وكامو[١] وهكذا ينبغي لنا أيضًا أن نضيف توصيفًا آخر إلى نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، باعتباره نهجًا تأريخيًّا.

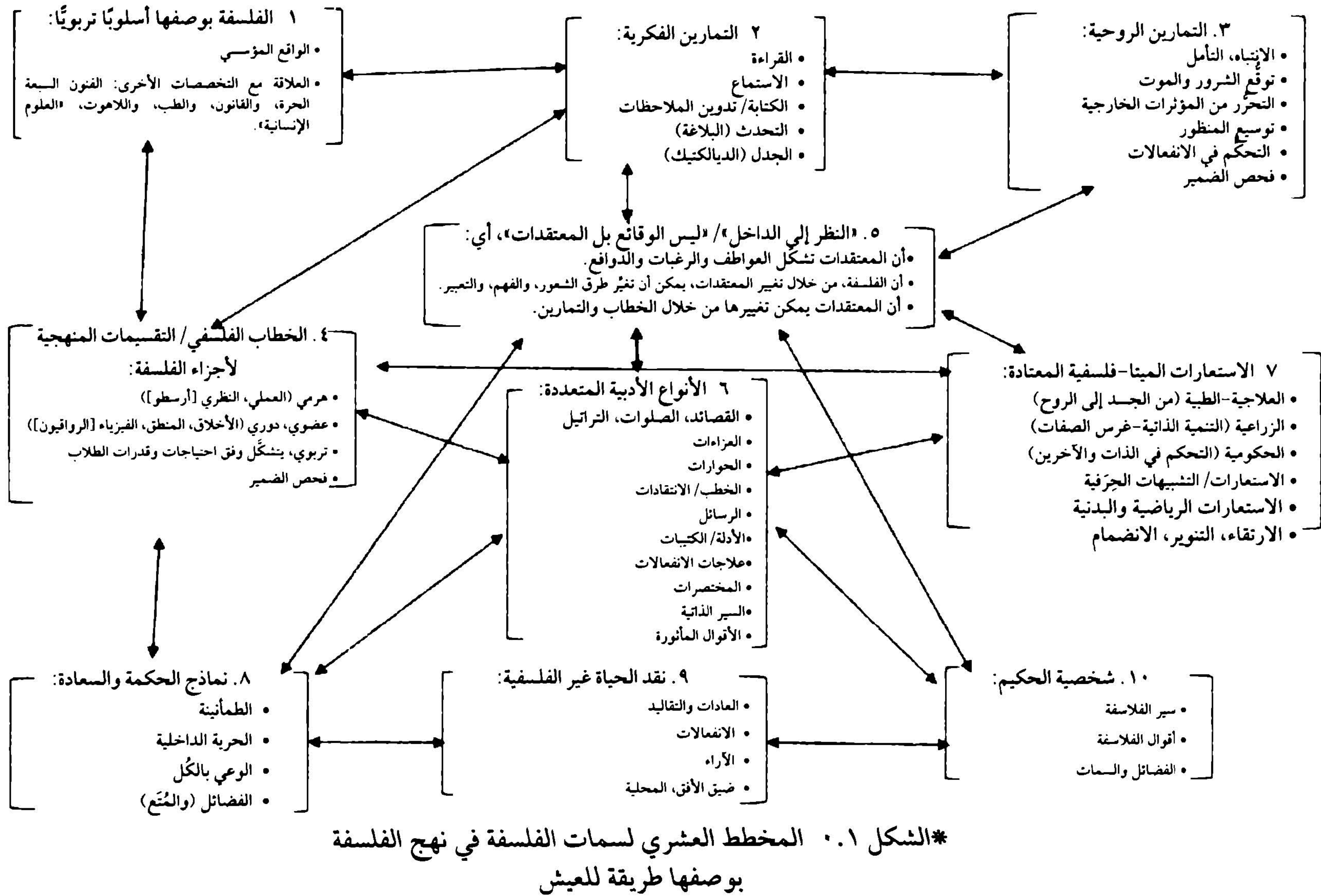
إن البُعد السياقي لمفهوم هادو للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، وتأكيده الحاجة إلى فهم الظروف المؤسسية والسياسية والأخلاقية للطرق المختلفة للتفلسف، يعني أنه يمكن تطبيقه من حيث المبدأ على أي شكل من أشكال الفلسفة. وقد يشمل ذلك أشكالًا من الفلسفة لا ترى أن أنشطتها تهدف إلى تغيير الطلاب، إلا فكريًّا، وتشكيل طرق معينة للعيش، بما يتجاوز لغة «المسارات المهنية» التي نطبقها اليوم على أي مهنة وأي مجال. وقد بذل المؤرخ الفكري إيان هانتر (٢٠٠٧، ٢٠١٦) قصارى جهده لتعزيز مثل هذا البرنامج البحثي. وسنعود في الخاتمة إلى تناول الأسئلة التي طرحها عمل هانتر المثير، لكن يجب أن يكون واضحًا منذ البداية أن اختيار الفلاسفة الذين شملهم هذا الكتاب

(١) لقد ناقشنا مطولًا ما إذا كان ينبغي لنا أن ندرج فصلاً عن سبينوزا، على أساس أن بعض الباحثين يرون فيه فيلسوفًا أخلاقيًّا من أتباع المذهب الرواقي الجديد الذي يتصور الفلسفة باعتبارها فنًّا للعيش. ومع ذلك، بما أننا نغطي بالتفصيل كلًّا من الرواقيين القدماء الأساسيين، ونناقش العديد من المسائل والتعديلات اللاحقة للرواقية (انظر الفصول ٥ و٦ و٨ و٩ و١٠)، وبما أن تقييم سبينوزا للرواقية وعلاقته الدقيقة بها هو موضوع محل جدل كبير، فقد قررنا في النهاية عدم تغطية هذه المنطقة. ومع ذلك، فلأولئك المهتمين بمكانة سبينوزا ومساهمته في تاريخ فكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، فإن كتاب سوزان جيمس الأخير سيكون مفيدًا للغاية في هذا الصدد. وهي تزعم أن سبينوزا يعتبر الفلسفة «مشروعًا لتعلم كيفية العيش بسعادة» (James 2020).

الموجز يقتصر على أولئك الذين يعلنون مباشرة عن رؤية ما للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، أو شكل من أشكال العلاج، أو تنمية الذات أو الآخرين.

مُخططنا التحليلي العشري

من أجل تجسيد النهج التحليلي في عمل يتناول فلاسفة متنوعين، مثل سقراط ونيتشه، وإبكتيتوس وديكارت، وسينيكا وفولتير، استحدثنا «الشبكة» أو «المخطط» التالي، والذي سنعود إليه طوال هذا الكتاب. في هذا المخطط نفصل -مستعينين بهادو ومَن ساروا على خُطاه- السمات العشر للنشاط الفلسفي التي يبرزها نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. لقد سمح لنا فصل هذه السمات العشر للنشاط الفلسفي بإنشاء سلسلة من المقارنات المنفصلة بين فلسفات الشخصيات والمذاهب المختلفة التي نحللها. وهنا، كما في قائمتنا للتمارين الروحية والفكرية أعلاه، ندرك أن هذا التقسيم قابل للجدال، وأن هناك إمكانية لتقسيمات أخرى. قد تختلف الحدود التي يضعها المرء بين السمات المختلفة للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، وبالتالي قد يختلف عددها. ومع ذلك، فإن الاستعانة بهذا المخطط الذي يضم عشر سمات للنشاط الفلسفي، التي يركز عليها نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش في أثناء تقدمنا، ثم الملحق التلخيصي الذي نختتم به الكتاب، سيكون مفيدًا للغاية.



*الشكل ٠.١ المخطط العشري لسمات الفلسفة في نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش

من المهم أن نوضِّح أن الأرقام الموضوعة بين قوسين (١، ٢...) في النص تشير إلى هذه السمات العشر لنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش (على النقيض من ذلك، تشير الأرقام المكتوبة بين قوسين مربعين وبفواصل عشرية [١, ٣، ٣, ٤...] إلى فصول الكتاب وأقسامه. تمثِّل المستويات الثلاثة للمخطط العشري (١، ٢، ٣؛ ثم ٤، ٦، ٧؛ ثم ٨، ٩، ١٠) المستوى التربوي العملي للفلسفة، ومستوى الكتابة والتواصل الفلسفي، والمستوى المعياري على التوالي.

أما السمة رقم ٥ فتقف وحيدة في المنتصف. فهي تصف الفرضية المؤسِّسة لأي تصور لمفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش الذي عادة ما يؤكد أن الخطاب الفلسفي يمكن أن يغيِّر معتقدات الناس الراسخة من خلال التدريس والتمارين الفكرية. وهذا التغيير بدوره يجعل التحوُّل الأخلاقي أو الروحي الدائم ممكنًا، هذا بالطبع مع التسليم بما يزعم به الفلاسفة من أن البشر حيوانات عاقلة. وهذا يعني أننا نتصرف على أساس الأسباب. وهكذا حتى عندما نتصرف بلا عقلانية، فإننا نسعى إلى تبرير أفعالنا. وحتى عندما نعبِّر عن مشاعرنا، فإن عواطفنا تستند إلى معتقدات حول العالم ومكاننا فيه.

وعلى أساس هذا المنطق، أعلن سقراط في خطابه الدفاعي الشهير في محاورة «الدفاع» أن كل ما كان يهدف إلى القيام به، هو مطالبة الأثينيين بالتوقف عن الاهتمام كثيرًا بالشهرة والسلطة والمال والثروة، والاهتمام بأرواحهم. إن مثل هذا «التوجُّه إلى الداخل» (إذا استخدمنا هذا الوصف المؤقت الذي يحتاج إلى تعديل دقيق) نحو الاهتمام

الفلسفي المُركَّز على معتقدات الفرد ومواقفه ومشاعره هو أمر أساسي لأي تصوُّر من تصورات الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. على سبيل المثال، لم يعترف الأبيقوريون بسقراط باعتباره أحد مصادر إلهامهم، بل نظروا إلى الفلاسفة قبل سقراط وإلى ديموقريطس. ومع ذلك، فإن نفس المفهوم القائل باعتماد رغباتنا واحتياجاتنا المُتصوَّرة على معتقداتنا، أو المعتقدات الفارغة (الكينودوكسيا)، يمكِّن أبيقور من تقديم فلسفته على أنها علاجية ومُحقِّقة للسعادة، ويُمكِّن لوكريتيوس من الاحتفاء بأبيقور باعتباره إلهًا لم ينتصر على الوحوش الخارجية فحسب، مثل هرقل، بل على الوحوش الداخلية أو الأخلاقية، التي تشكِّل تهديدًا أكثر مباشرة لحياة عدد أكبر من الناس.

إن وجود هذه الدعوة السقراطية إلى أن يهتم الفيلسوف بمعتقداته بشأن الأشياء بقدر ما يهتم بالأشياء نفسها (كما في ادعاء إبكتيتوس الشهير بأن الأشياء [براجماتا] ليست هي التي تقضّ مضاجعنا بل آراؤنا بشأن الأشياء [دوجماتا])، تبدو لنا جزءًا أساسيًّا لأي نهج من نُهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش حتى ولو ظهرت بنسخ مختلفة، وصيغت في مجموعة متنوعة من المفردات النظرية المختلفة والمتنافسة في بعض الأحيان.

المستوى التربوي العملي

١ الفلسفة بوصفها أسلوبًا تربويًا: إن نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش يبتعد عن النظر إلى الإنجازات النصية للكتابة الفلسفية التي يكتبها خبراء مؤهلون، لينظر إلى الفلسفة بوصفها واقعًا تربويًا. فقبل أن يكون الفلاسفة مؤهلين، يعلِّمهم شخص ما ويؤهِّلهم. إن التقليل من قيمة التدريس، على النقيض من البحث القابل للقياس أو القابل للبيع، الذي تحفِّزه الضغوط المؤسسية اليوم، يشكِّل -من منظور الفلسفة بوصفها طريقة للعيش- مُنعطفًا مؤسفًا للغاية. ولفهم الفلسفة في أي مذهب أو مدرسة فكرية أو فترة معينة، فإن نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش ينصحنا بأن نسأل عن البيئات المؤسسية التي يتم فيها ذلك. ومن ثم ينبغي لنا أن نسأل: ما الأهداف الصريحة أو الضمنية لهذا التدريس؟ كيف يتم التدريس، ولمن، وبواسطة من، وفي أي علاقات سلطة، وصداقة وما إلى ذلك؟ ما الدور الذي تلعبه الكتابة والتمارين الأخرى في التعليم؟ أيضًا، هل يُعد تدريس الفلسفة مجرد شيء منفصل، أم جزءًا من برنامج تربوي أكبر يشمل تخصصات أخرى، وخاصة «الفنون الحرة» التي سيطرت على المناهج الجامعية في «الفنون والآداب»، من القرن الثاني عشر حتى القرن الثامن عشر [٥.٣]؟ هل تدَّعي الفلسفة الأسبقية، باعتبارها «علم العلوم»، على أساس أهدافها ونطاقها المفترضين، أم أنها تُفهَم على أنها أداة فكرية تمنح الطلاب مهارات

الجدال وما يتصل بها للانتقال إلى كليات أعلى، أو كليات أخرى مثل اللاهوت أو الطب أو القانون؟ ما تأثير ظهور العلوم الجديدة في القرنين السابع عشر والتاسع عشر على كيفية تصور الفلسفة لنفسها في الفترات المختلفة، وتصورها لنفسها اليوم؟

٢ التمارين الفكرية: كما ذكرنا أعلاه، وبقدر ما نعتبر الفلسفة شيئًا يعلِّمه الناس للآخرين، فإننا نواجه حقيقة التمارين الفكرية الموصوفة للطلاب لتدريبهم على كيفية القراءة والتحدث والكتابة والتذكُّر. واليوم، على الرغم من أننا قد لا نفكر في المقام الأول فيما نفعله بهذه المصطلحات، فإننا ندرب الطلاب على كيفية قراءة كتب الفلسفة، ومناقشة الأفكار وكتابة الأوراق الأكاديمية للتقييم. هناك أيضًا تاريخ طويل من المفكرين والفلاسفة الذين وصفوا القواعد والتمارين المتعلقة بكيف ينبغي للطلاب القراءة والتفكير والحوار والكتابة. وهناك أيضًا تاريخ طويل من الخطاب التربوي حول كيفية تدوين الملاحظات، حتى نتمكن من استيعاب وتذكُّر المفاهيم الأخلاقية أو الفلسفية أو الكتابية أو اللاهوتية عند الحاجة.

٣. التمارين الروحية: أيضًا ينبغي أن نسأل: هل تنص الفلسفة على تمارين للتأمل، والتذكر، والتدبر، والاستعداد السابق، وفحص الضمير، وتغيير الرؤى، وترويض الأهواء والعلاقات التربوية مع الآخرين؟ أي تمارين من هذا القبيل تنص عليها الفلسفة (إن وُجدت)؟ ما غايات هذه التمارين؟ كيف تُفهَم في علاقتها بعضها ببعض؟ وهل تُنظَّم في ترتيب متسلسل، مثل التأملات المرحلية في التقليد المسيحي وتأملات ديكارت في الفلسفة الأولى [٧.٣]؟

٤ . الانقسامات الداخلية داخل الفلسفة: كيف تتعامل الفلسفة مع الأسئلة المتعلقة بعدد الأجزاء أو الانقسامات المختلفة في الخطاب الفلسفي؟ كيف يُصاغ تقسيم الفلسفة إلى أجزاء؟ هل يسير الأمر بطريقة هرمية، كما في حالة أفلاطون وأرسطو، مع وضع الميتافيزيقيا أو اللاهوت في القمة، على أساس عمومية وثبات وعدم مادية موضوعاتهما المفترضة، أم أن الأجزاء المختلفة للفلسفة (مثل المنطق والأخلاق والفيزياء) تُفهَم على أنها مترابطة ومتداخلة تمامًا، من دون أن يكون لأي منها بالضرورة أولوية تربوية أو وجودية قوية (كما في حالة الرواقيين)، أو يُقسَّم بدلًا من ذلك على أساس القدرات البشرية المختلفة المنخرطة بصورة أساسية في مجالات مختلفة (الذاكرة، والخيال، والإرادة أو الفكر) كما هي الحال مع بيكون؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما العلاقة مع الاعتبارات التربوية المتعلقة بتنظيم التعاليم وترتيبها[(١)]؟

٦ الأنواع الأدبية: ما الأنواع والأشكال التي اتخذتها كتابات

---

(١) ينبغي للقرَّاء أن يلاحظوا الرابط بين الفصلين الخامس والسابع؛ أي استخدام الاستعارات السائدة. فعندما يُنظَر إلى فلسفة ما، على سبيل المثال، باعتبارها فعلًا للارتقاء أو التنوير، فإن هذا يشير إلى تصور يميل إلى التسلسل الهرمي للأجزاء المختلفة من الفلسفة، أو ترتيب تعاليمها. وقد تشير استعارات الزراعة أو «الغرس» أو التدريب أو حتى الحِرف إلى مثل هذا التقسيم الهرمي لأجزاء الفلسفة، لكنها أيضًا تتفق مع الفهم «المضوي» لكل جزء من الفلسفة باعتباره مترابطًا مع الأجزاء الأخرى، كما نجد بصورة نموذجية في الرواقية.

الفلاسفة؟ وما الغرض المُعلن والواضح من كتابة الفلسفة في أنواع وأشكال مختلفة في العصور القديمة أو عصر النهضة، مثل: الشعر والأساطير، والملخصات والمأثورات، والملاحم والأطروحات، والحوارات والعزاءات، والنصوص العلاجية أو الوعظية وغيرها؟ كيف ترتبط أشكال الكتابة هذه بالتمارين الفكرية (٢) أو التمارين الروحية (٣) التي أوصى بها الفيلسوف أو مذهبه؟ كيف ترتبط بمفاهيم الحكمة (٨) والحكيم (١٠) لدى الفلاسفة المختلفين؟ ما التأثيرات التربوية والنفسية المختلفة المُستهدفة (١) من خلال تبني أشكال مختلفة في الكتابة الفلسفية؟

٧ الاستعارات الميتا-فلسفية: كيف تُوصَف الفلسفة؟ وفقًا لأي استعارات أو تشبيهات؟ هل تُقارَن بحِرَف أخرى، على سبيل المثال: الطب، أو بتمارين جسدية، مثل: التدريب على ألعاب القوى أو المصارعة أو الرماية أو الجمباز؟ هل تُقارَن بأشياء غير بشرية، مثل: بيض الرواقيين أو حدائقهم؟ ما الدلالات المقصودة؟ هل لغة الزراعة هي السائدة، ولماذا؟ أم أنها الاستعارة السياسية القديمة، التي تقارن أجزاء من النفس (كما في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون) بأجزاء من النظام السياسي، أو الحكم الذاتي بحكم الآخرين (فوكو، ٢٠٠٥: ٦٥-٨٠)؟ وأخيرًا، هل تُستخدم استعارات «التنوير» أو «الارتقاء»؟ وما علاقة ذلك بوصف وتنظيم التمارين الروحية والفكرية المختلفة (٢، ٣)؟

المستوى المعياري

٨. مفاهيم الحكمة والسعادة: كيف تصف الفلسفة أهدافها المعيارية؟ هل تحتوي على تصور قوي للحكمة؟ هل تميِّز بين الأنماط النظرية والعملية للحكمة؟ وما تأثير ذلك على كيفية تصور الفلسفة؟ هل الفلسفة معنية بتوليد أو تنمية السعادة أو ازدهار طلابها؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف تُصوَّر السعادة، وبأي صفات؟ هل توصف من حيث السلام والسكينة، أو التحكم في الذات، أو التغلب على الذات، أو تغيير الذات، أو الارتقاء الروحي؟ هل تنطوي على محاولة تعزيز وجود المرء الجسدي، العابر والزائل، في هذا العالم، أم أنها تهدف إلى تجاوز هذا الوجود؟

٩ نقد غير الفلاسفة: إن الفلسفات التي ندرسها في هذا الكتاب تقترح جميعها أساليب حياة ومفاهيم للحكمة والسعادة تتحدى الأعراف والمعايير العادية. ولكن كيف يتم هذا التحدي والنقد لـ«الحياة اليومية العادية»؟ وكيف يُنظَر إلى غير الفلاسفة؟ هل ينبغي للفيلسوف أن ينسحب إلى وجود تأملي، أم يأخذ فلسفته إلى الشوارع والأسواق؟ ما الذي يجعل آراء غير الفلاسفة إشكالية؟ هل يُنظَر إلى «عوام البشر» على أنهم «أقل» من الفلاسفة، ومن حيث أي جانب؟ هل معتقدات غير الفلاسفة هي المشكلة، وهي التي تقودهم إلى أشكال يمكن تجنبها من المعاناة والصراع والشقاء؟ ما مسؤولية الفيلسوف، إن وُجدت، تجاه

غير الفلاسفة؟ وكيف يُتصوَّر النطاق الاجتماعي والسياسي للفلسفة؟

١٠ تصورات الحكيم: إن الفلسفات التي تتصور الفلسفة باعتبارها وسيلة لتحقيق الحكمة والسعادة، تقدِّم صورًا مُفصَّلة إلى حد ما للفرد المثالي: الحكيم، والشخص المتعلم، والرجل النبيل، وحتى الملك الفيلسوف. فما الادعاءات التي تطرحها الفلسفة بشأن هذه الشخصيات المثالية؟ هل يمكن أن توجد هذه الشخصيات في الواقع، إلى جانب العمل، بوصفها نوعًا من المثل الأعلى والقدوة التي يجب السير على خُطاها قدر الإمكان؟ كيف يتعامل الحكيم مع غير الفلاسفة؟ كيف يتعامل مع السلطة السياسية، وإغراءات المال والشهرة، والأساطير السياسية والدينية لقبيلته؟ هل يشعر بالعواطف والملذات، وإذا كان الأمر كذلك، فهل تكون من نفس النوع المتاح لغير الحكماء؟

لكن لا تُظهِر كل الفلسفات التي ندرسها في هذا النص كل تلك السمات العشر، ربما باستثناء الأبيقوريين والرواقيين على وجه الخصوص. ومع ذلك، عندما تختفي سمة أو أكثر، فإن إبقاء هذه السمات العشر في الاعتبار يسمح لنا بملاحظة هذه التغييرات وإيضاحها. وتتلخص فائدة المخطط أيضًا في تمكيننا من التركيز على الحالات التي تحتفظ فيها الفلسفات المختلفة بنسخ من سمة أو أكثر من السمات العشر، لكنها تغيِّر أيضًا الطرق التي تؤطر بها الموضوعات ذات الصلة أو تتعامل معها. على سبيل المثال، في فترة العصر الحديث المبكر، تصور علماء الجمعية الملكية الذين عملوا في أعقاب فرانسيس بيكون [٧.٤] الفلسفة نوعًا من التربية (١)، التي تنطوي على تمارين

فكرية (٢)، وتحدِّي تقسيمات المعرفة الجامعية المعاصرة (٤)، واختراع أشكال جديدة من الكتابة لتعزيز ثقافة الاستقصاء التجريبية الجماعية (٥). إن نصوصهم تستخدم استعارات علاجية لوصف الفلسفة التجريبية باعتبارها «طبًّا روحانيًّا» (٧)، ومن المؤكد أنهم صاغوا أفكارًا تتعلق بالحكمة والباحث المثالي، إن لم يكن الحكيم (٨، ١٠). وهناك خلفية سياسية لمفهومهم المتغير للفلسفة، والذي يتضمن (وفقًا لبيكون) ارتفاعًا كبيرًا لمكانة الفيزياء أو الفلسفة الطبيعية (٤)، مقارنة بأسلافهم في العصور الوسطى. لقد كان عملهم مدفوعًا برغبة في خلق ثقافة أكثر سلمية ومفاهيم جديدة للتواصل الاجتماعي النبيل، بعد قرون من الانقسام الطائفي والديني في إنجلترا وأوروبا (٩). ومع ذلك، فإن مفاهيم هؤلاء العلماء عن الحكمة والباحث المثالي (٨، ١٠) تهتم بصورة أكبر بكيفية تشكيل هذا الشخص لآرائه النظرية، وخاصة حول الفلسفة الطبيعية، مقارنة بالرواقيين أو الأبيقوريين، أو حتى سقراط. وعلى الرغم من أن التمارين الفكرية التي يقوم بها العلماء (٢)، والتي تشكِّل أحد أسس العلوم التجريبية، تقوم على تصور «ما بعد بيكوني» بأن حياة العقل مشوهة بسبب الأهواء (ومن هنا تأتي الحاجة إلى الطب الفلسفي (٦، ٧))، فإن هؤلاء العلماء لا يصفون تمارين روحية (٣)، من قبيل التأمل أو التفكر أو الاستعداد السابق، ولا يصارعون الغضب أو يحضُّون مباشرة على الفضائل المدنية.

وبالنظر إلى هذه الشبكة أو المخطط الذي يحتوي على عشر سمات للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، فسوف نتمكن من معالجة سؤال أُثير

أعلاه، يطارد أدبيات الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. وهو السؤال حول متى وكيف ولماذا توقف مفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش عن أن يكون الفهم السائد للفلسفة في الغرب. وكما سنرى، يقترح مفكرون مختلفون إجابات مختلفة، من قبيل:

أ) أن أرسطو يقترح بالفعل، ضمن الفلسفة الكلاسيكية، مفهومًا خطابيًّا بحتًا للفلسفة، ومفهومًا نظريًّا تمامًا للحكمة (Sellars, 2017).

ب) أن العصور الوسطى، مع بعض الاستثناءات الواضحة، شهدت نهاية نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، حيث خضعت التمارين الروحية «للتنصير» وانفصل الخطاب الفلسفي عن جميع الروابط المتعلقة بعيش الحياة بأي طريقة معينة، وأصبحت الفلسفة بمثابة خادمة لعلم اللاهوت الصاعد حديثًا (Domański, 1996; Hadot, 2002: 237–52).

ج) أن فلسفات العصر الحديث المبكر لبيكون أو ديكارت وضعت حدًّا لنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، من خلال اقتراح أشكال جديدة من المنهجيات شِبه الميكانيكية التي يمكن للممارسين من خلالها السعي وراء المعرفة ومشاركتها من دون تغيير أنفسهم، وإخضاع التفكر والتدبر للسعي وراء المنفعة (Gaukroger, 2001; Foucault, 2005; Harrison, 2015).

د) أن «الانحدار» جاء مع عصر التنوير، وهو آخر فترة شهدت نقاشًا

عامًّا حول شخصية «الفيلسوف» باعتباره شخصية مهمة ومؤثرة (١٠). وفي هذه الفترة، لعبت الفلسفة الأخلاقية والسياسية الرومانية القديمة، على وجه الخصوص، دورًا مركزيًّا. ومع ذلك، ظهرت التمارين الروحية في الكتابات الفلسفية بصورة محدودة فقط، ولم تكن مرتبطة بأي أجندة واضحة للتكوين الذاتي الروحي (Wilson, 2008).

و) أن ظهور الجامعات البحثية الحديثة، والفلسفة المنهجية في شكلها الحديث عند كانط، والمثاليين الألمان (Ferry & Renaut, 1979)، قد شهد نهاية الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، إلا بوصفها موضوعًا للبحث التاريخي. إن الجامعات القائمة على نموذج هومبولت تمنح الفلسفة مكانة ما بعد لاهوتية باعتبارها ملكة العلوم، لكن هذه الفلسفة تُفهَم على أنها مُجسَّدة بصورة بارزة في خطاب مكتوب ومطبوع، ومُجرَّدة من أي صورة من صور الحياة بخلاف حياة الموظف المدني والمحترف المهني (Hadot, 2002; 253–70).

وفي مواجهة مثل هذا التاريخ المعقد، تستجيب شبكتنا المكونة من عشر سمات لحاجة محسوسة إلى البدء في التعامل مع الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، ليس باعتبارها «كتلة» واحدة، والتي قد تكون حاضرة تمامًا ومهيمنة أو غائبة تمامًا أو خاضعة في أي وقت، بل إنها نموذج فلسفي متعدد الأبعاد، مع جوانب أو سمات مختلفة. قد تستمر بعض هذه الجوانب أو السمات في لحظة معينة، في حين تتدهور

جوانب أخرى أو تُنسى. وهكذا فإن تاريخ أُفول الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، أو نهايتها باعتبارها الطريقة السائدة لرؤية الفلسفة وممارستها في الغرب، قد لا يكون سردية واحدة درامية، إذ إن ما قد نميل إلى اعتباره «أفولًا» أو «سقوطًا»، إذا كنا متعاطفين مع فكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، قد يكون عملية طويلة وغير متساوية ومتدرجة مكوَّنة من خطوات. وبإمكاننا أن نجعل هذه الخطوات مرئية -بدلًا من إجهاد أعيننا في محاولة رؤية قفزة واحدة كبيرة- من خلال تقسيم تصورات الفلسفة بوصفها طريقة للعيش للعلاقات بين المجالات، وتمارينها الفكرية والروحية، وأشكال كتابتها واستعاراتها السائدة، وانتقاداتها لغير الفلاسفة ونموذجها للحكمة، حتى نتمكن من فهم كيف يتحول كل منها في لحظات مختلفة من التاريخ.

خارطة الطريق

دعونا الآن نرسم خارطة الطريق المُتَّبَعة في هذا الكتاب. سنبدأ بتناول سقراط (الفصل الأول)، مُعلم أفلاطون، ومُلهم كل المذاهب القديمة، باستثناء الأبيقوريين، وبصورة مختلفة، المشائيين. أما الفصل الثاني، فيتناول -وفقًا للتسلسل الزمني- الأبيقوريين، ومفهومهم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش الذي يؤدي إلى الملذات الثابتة والمستقرة وغياب القلق، وهي السمات التي تمِّيز آلهتهم الهادئة وغير المبالية. وفي الفصل الثالث سنتناول الرواقيين، بدءًا من مفهومهم للحكمة، ثم ننظر إلى موسونيوس روفوس، وإبكتيتوس، وماركوس

أوريليوس ورؤيتهم للفلسفة باعتبارها «فن الحياة». ويتحول الفصل الرابع من الرواق الرواقي إلى الأكاديمية الأفلاطونية، إذ سنتتبع تطور الأشكال المتشككة للأفلاطونية ووصولها إلى الشك البيروني، وتركيبية ماركوس توليوس شيشرون، والتصوف الفلسفي لأفلوطين، وكتاب بوثيوس «عزاء الفلسفة»، وهو آخر كتاب في الفلسفة القديمة.

ثم سننتقل في الفصل الخامس من العصور القديمة إلى العصور الوسطى، إذ سنتتبع ونفحص ادعاء بيير هادو بأن التمارين الروحية التي ظهرت داخل الفلسفات الوثنية قد تعرضت للتنصير في القرون الأولى بعد الميلاد، ودُمجت في الأنظمة الرهبانية للعيش، التي تصورها العديد من آباء الكنيسة على أنها الشكل الأصدق للفلسفة. ثم نقيِّم ادعاءات هادو بأن ظهور السكولائية الجامعية شهد نهاية جميع سمات الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، ونزعم (مع دومانسكي وإمباخ) أن بعض الشخصيات المنشقة أبقت على مفاهيم قديمة مختلفة للفلسفة. كما نزعم أنه حتى داخل السكولائية، فإن الممارسة الفكرية للمناظرة (٢)، وكذلك الأمل في النعيم المسيحي (٨)، تغيِّر من المفاهيم الفلسفية القديمة لكنها لا تنفصل تمامًا عنها.

وينتقل الفصل السادس إلى عصر النهضة ويدرس كيف تُصوِّرت الفلسفة في هذه الفترة، وخاصة فيما يتعلق بالبلاغة والخطابة (١). وسنرى أنه في حين انتقد الإنسانويون فلسفة الجامعة في ذلك الوقت، وسيطرة الجدلية على المناهج الدراسية (٤)، فإن استعادتهم للمصادر القديمة ألهمت محاولات إعادة إحياء الفلسفة بوصفها طريقة للعيش.

وسنتناول بترارك ومونتين باعتبارهما شخصيتين نموذجيتين في هذه النهضة الميتا-فلسفية. ثم ننتقل إلى الرواقية الجديدة لجوستوس ليبسيوس كما تشكَّل شكل ومحتوى حواره المعنون بـ«عن الثبات».

ويتناول الفصل السابع فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت من منظور الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. وقد اتهم بعض مؤرخي الأفكار هاتين الشخصيتين -مثل السكولائيين- بإنهاء المفهوم القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، بسبب استحداثهما لمناهج غير شخصية، مما جعل من الممكن إعادة صياغة الاستقصاء في المساعي التراكمية الجماعية التي ستُعرف بعد القرن التاسع عشر باسم «العلوم». وفي الفصل السابع، كما في الفصل الخامس، ننظر في الادعاءات المتعلقة بالنهاية البسيطة للفلسفة بوصفها طريقة للعيش في العصر الحديث المبكر، ونفحص كيف أن مفهوم بيكون للفلسفة مدين بعمق للقدماء (بما في ذلك فلسفته الأخلاقية بخاصة)، وكيف أن كتابَي ديكارت، «خطاب عن المنهج» و«التأملات في الفلسفة الأولى»، يحوِّلان -وكذلك يُكمِلان- النماذج الأدبية القديمة التي تربط البحث والاستقصاء بالتحول الأخلاقي أو الروحي.

ويتناول الفصل الثامن «عصر الفلسفة»؛ أي عصر التنوير، الذي وللسخرية اختفى إلى حد ما من المناهج الفلسفية اليوم، وأصبح هدفًا للعديد من الانتقادات الجدلية، لكن المعيبة بوضوح (راجع راسموسن، ٢٠١٣). سنخصص قسمنا الافتتاحي لفحص مفهوم الفيلسوف، مع التركيز على الصورة الشهيرة لهذه الشخصية في مساهمة دو مارسيه

حول هذا الموضوع في موسوعة ديدرو ودالمبيرت. ثم ننظر، أولًا، إلى علاقة فولتير الدقيقة بالفلسفات «اليودايمونية» القديمة، وتَبنِّيه للمفاهيم المتشككة والرواقية للقوة العلاجية للفلسفة في سعيه لمكافحة الطائفية والتعصب الديني، ثم سننظر ثانيًا في الانخراط النقدي المستمر لديدرو في الشكوكية القديمة، والكلبية، وأبيقورية لوكريتيوس، وخاصة الرواقي سينيكا، الذي استكشف ديدرو حياته وأعماله في كتابه الأخير.

ثم ينتقل الفصل التاسع من فرنسا إلى ألمانيا، ومن عصر التنوير إلى فلسفة آرثر شوبنهاور. يُقال إن شوبنهاور يقدِّم أقسى نقد للفلسفة الجامعية الجديدة [٩] منذ هجوم بترارك على السكولائيين. ثم يستحدث سردية عن الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، تتضمن تمارين روحية، وهي أيضًا وسيلة للخروج من الحياة، والتي تَصوَّرها في سياق متشائم حالةً يجب تجاوزها، وليس تحسينها، وذلك بأساليب تعيد إلى الأذهان التنصير المبكر للخطاب الفلسفي والممارسات الفلسفية.

ويتناول الفصل العاشر مفهوم فريدريك نيتشه للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، وخاصة في الفترة الوسطى من حياته. يشترك نيتشه مع شوبنهاور في عدائه للفلسفة الأكاديمية، ويستمد من عمله اللغوي المبكر إدراكًا عميقًا للفلسفة القديمة بوصفها طريقة للعيش. إن فلسفته، في أحد تجلياتها، عبارة عن تمرين مُضنٍ في استكشاف آفاق مُتنوعة للحياة، تمرين يتصاعد فيه تشكيكه في النماذج الهلنستية القديمة، مُعتبرًا إياها ضربًا من ضروب إنكار الحياة الذي كان يستهجنه في أستاذه شوبنهاور. وفي فكرة «العود الأبدي»، يُبلور نيتشه تمرينًا روحيًّا ينهل من ينابيع الرواقية

القديمة، لكنه يتجاوزها، مُتبنيًا رؤيةً ديناميكيةً ومأساوية للوجود، حيث تتجلى أسمى صور الحياة في تجارب مُفعمة بالعاطفة ومُتخمة بالمعاناة، بدلًا من حياة تتسم بالهدوء والسكينة كما في رؤية القدماء.

ويركز الفصل الحادي عشر على استكشافات فوكو للتمارين الروحية القديمة أو تقنيات الذات، كما أسماها. ويوضح أن فوكو تصوَّر الجينيالوجيا باعتبارها تمرينًا روحيًّا يهدف إلى خلق انقطاعات جذرية بين الذات ونفسها، حتى تتمكن من تجربة طرق جديدة للعيش بلا توقف بدلًا من إعادة الذات إلى شكلها أو كيانها الحقيقي والكوني، حتى تتمكن من تحقيق الاكتفاء الذاتي الذي يليق بالآلهة. ومن خلال القيام بذلك، نقترح أن الجينيالوجيا لدى فوكو تعمل على تسليط الضوء على التوتر الأخلاقي بين الإصدارات القديمة والحديثة من فكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش.

وفي الخاتمة، نتخلص من قناع المعلق لتناول القضايا الفلسفية التالية التي يثيرها نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش باعتباره مفهومًا للفلسفة وتاريخها:

- هل يتطلب أي تصور للفلسفة بوصفها طريقة للعيش التقليل من قيمة الأبعاد العقلانية والجدلية للفلسفة، مما يؤدي إلى انهيار أي تمييز بين الفلسفة والبلاغة أو الدين؟
- هل أي نهج للفلسفة يأخذ بعين الاعتبار جوانبها المؤسسية والاجتماعية والسياسية والأدبية والبلاغية يُلزمنا بشكل من أشكال النسبية السياقية؟

- هل هدف التحول الذاتي الفلسفي نرجسي أو أناني بطبيعته، ولا يعدو كونه شكلًا فكريًّا محترمًا من «المساعدة الذاتية»؟
- هل يدعو نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش إلى الترفُّع عن الحياة العامة، أو يوفر إطارًا للانسحاب من الصراعات الاجتماعية والسياسية والتركيز على تعزيز «القلعة الداخلية» للفرد؟
- متى، أو كيف، نلاحظ تراجع نموذج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش باعتباره النموذج الميتا-فلسفي السائد، خاصة إذا ما تحدَّينا مزاعم باحثين بارزين آخرين بشأن هذه القضية التاريخية (كما نناقش في الفصول ٥ و٧ و٨)؟ ما الدور الذي لعبه «إضفاء الطابع الجامعي» على الفلسفة، أو ما يسميه فرودمان وبريجل (٢٠١٦) «التقييد الدراسي»، أواخر القرن التاسع عشر، في هذه العملية؟
- وأخيرًا، ما الآفاق التي يفتحها تعافي هذه الميتا-فلسفة البديلة -والتاريخ البديل- أمام الفلاسفة اليوم، داخل الجامعات وخارجها؟ هل يمكن إعادة إحياء مفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي قد يعنيه ذلك؟

الجزء الأول

القدمــــاء

١

سقراط وبداية الفلسفة بوصفها طريقة للعيش

١.١. «أتوبيا» سقراط

يُنظَر إلى الفيلسوف الأثيني سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) عمومًا على أنه مؤسس نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. وقد ركز سقراط، خلافًا لمن سبقوه من فلاسفة، على الأخلاقيات حصريًّا بدلًا من الفلسفة الطبيعية. وشكّلت فلسفة سقراط الأخلاقية تحولًا ثقافيًّا وفكريًّا كبيرًا، إذ ابتعدت عن فلسفة الطبيعة التي كانت سائدةً قبل أفلاطون، والتي كان يُنظَر إليها على نطاق واسع على أنها «لا تفيد في تحقيق الحياة الطيبة». ولسقراط، كان موضوع الفلسفة الأهم هو السلوك البشري. وعلى حد تعبير شيشرون، كان سقراط «أول من أنزل الفلسفة من السماء، وأدخلها المدن والمنازل، ودفعها إلى التساؤل عن الحياة والعادات والأشياء الجيدة والسيئة»[١]

(١) في محاضراته «الفلاسفة قبل أفلاطون»، يصف نيتشه سقراط بأنه أول فيلسوف للحياة [Lebensphilosoph] ويصف فلسفته بأنها عملية تمامًا: «فالتفكير عنده يخدم الحياة، في حين كانت الحياة عند كل الفلاسفة السابقين تخدم التفكير والمعرفة».

وهذا يعني أن سقراط طرح السؤال الفلسفي المركزي التالي: «كيف يمكننا أن نعيش حياةً طيبة؟». وقد صوَّره أفلاطون، الذي خلَّدت حواراته المكتوبة اسم سقراط، مُنخرطًا في مناقشات تركِّز حصريًّا على هذا السؤال. وكما يؤكد سقراط -وفقًا لأفلاطون: «لا يمكن أن يكون هناك موضوع أفضل للمناقشة من مسألة كيف ينبغي أن يكون الإنسان، وما الشيء الذي ينبغي أن يفعله وإلى أي مدى». وكما سنؤكد في هذا الفصل، فقد صاغ سقراط الفلسفة بوصفها طريقة للعيش في معارضة للقيم السائدة لدى المواطنين اليونانيين (٩). لقد كان مفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش نابعًا من صراع مع «النموذج الهوميروسي» القديم للحياة الطيبة، وما قد نسميه التنقيحات البيريكلية والسفسطائية لهذا النموذج الذي شكَّل الديمقراطية الأثينية في القرن الخامس. إن ادعاء سقراط الجريء والمثير للجدل هو أن طريقة العيش الفلسفية وحدها هي القادرة على تحقيق السعادة [اليودايمونيا]. وفي تناوله لمسألة الحياة الطيبة، اقترح سقراط أن على الأثينيين أن يختاروا بين بديلين متعارضين، ألا وهما: طريقة العيش الفلسفية، أو السياسية؛ أي ممارسة المواطنة أو رعاية الروح. وقد شرح سقراط هذين البديلين في حواره مع الشخصية الخيالية كاليكليس[1]:

---

(١) يقدم أفلاطون كاليكليس باعتباره تلميذًا للسفسطائي التاريخي جورجياس. فمن ناحية، يدافع كاليكليس عن الرأي القائل بأن الأخلاق التقليدية هي أداة يستخدمها الضعفاء لكبح تصرفات الأفراد الأقوياء. ويزعم أنه من خلال الحفاظ على الحكم التقليدي القائل بأن إلحاق الأذى أمر خاطئ، يسعى الضعفاء إلى الحد من قدرة الأقوياء على ممارسة السلطة. ومن ناحية أخرى، يزعم أن هناك قِلة من الأفراد «الأفضل» لديهم الحق الطبيعي في حكم مَن هم أقل منهم، وهم يفعلون ذلك فقط من أجل غاياتهم «الأسمى» (G. 482e-483d). وفي ما قد نسميه الراديكالية الأرستقراطية لكاليكليس نجد تأييدًا في العصر الحديث من نيتشه.

«هل عليه أن يختار الحياة التي نقترحها عليه، والتي تَتضمَّن ممارسة الخطابة والانخراط في السياسة، أم عليه أن يتَّبع نموذجي ويعيش حياة الفيلسوف؟ وبأي شيء تكون الحياة الثانية أفضل من الأولى؟».

إن القضية المركزية المطروحة في فلسفة سقراط هي الاختيار بين حياة الفيلسوف وحياة المواطنين الآخرين غير الفلاسفة، بما في ذلك الخطباء والسفسطائيون وحتى فلاسفة الطبيعة. ويؤكد سقراط أن اختيار نمط الحياة الفلسفي يتطلب بالضرورة انتقاد معايير وممارسات المواطنة الأثينية. وعلى حد قول نيتشه، فقد أعاد سقراط تقييم جميع القيم السائدة آنذاك[١] وبطبيعة الحال، نحن نعلم من محاكمة سقراط وإعدامه (٣٩٩ قبل الميلاد) أن انتقاده للعيوب الأخلاقية وحدود المواطنة الأثينية والممارسات السياسية جلب عليه ازدراء واستياء العديد من المواطنين الذين أشادوا بفضائل المشاركة المدنية[٢]

(١) ولهذا السبب، رفض سقراط ممارسة امتيازات وواجبات المواطنة الأثينية، مثل: المناقشة والتصويت في الجمعية الديمقراطية، أو العمل محلفًا في المحاكم الشعبية ما لم يكن مُجبرًا بموجب قانون صارم. ويؤكد سقراط أنه حتى عندما طُلب منه رسميًّا العمل عضوًا في المجلس الأثيني (٤٠٦ قبل الميلاد)، أو حتى عندما كان تحت رحمة مراسيم الطغاة الثلاثين (٤٠٤-٤٠٣ قبل الميلاد)، فقد تصرف وفقًا لحكمه العقلاني لمقتضيات العدالة حتى ولو كان هذا يعني المخاطرة بالموت (Ap. 31). ويزعم سقراط أن التصرف وفقًا للعقل يتفوق على جميع القيم الأخرى.

(٢) في كتاب ثوسيديديس «تاريخ الحرب البيلوبونيسية»، أشار بريكليس، أعظم شخصية سياسية في الديمقراطية الأثينية، أن الأثينيين عرَّفوا أنفسهم من حيث المواطنة النشطة، إذ يقول: «هنا لا يهتم كل فرد بشؤونه الخاصة فحسب بل وشؤون الدولة أيضًا... هذه سمة لدينا، نحن لا نقول إن الرجل الذي لا يهتم بالسياسة هو رجل يهتم بشؤونه الخاصة، بل نقول إنه ليس له مكان هنا على الإطلاق» (FO: 40). ومن هذا المنظور البريكيلي، جعل سقراط نفسه غريبًا في أثينا باختياره لأسلوب الحياة الفلسفي.

ولأشد منتقديه، لم يكن سقراط مجرد شخص مختلف، بل كان عدوًّا خطيرًا للشعب. وفي محاورة جورجياس، يوبِّخ كاليكليس سقراط، قائلًا: «أي حكمة تلك التي تقطع رجلًا إلى أشلاء وتفسد مواهبه بحيث لا يستطيع الدفاع عن نفسه أو عن غيره من الخطر المميت، لكنها تسمح لأعدائه بسرقة ممتلكاته، ويُصبح في عقر داره منبوذًا مُلاحقًا؟». كان رفاق سقراط الأثينيون يقدِّرون الخيرات «الخارجية»، مثل: الشهرة والشرف والسمعة والثروة، فوق كل شيء آخر، وكانوا يرون المواطنة النشطة والنضالية باعتبارها الوسيلة الأساسية للحصول على هذه الخيرات. ومن هذا المنظور، بدا أن أسلوب حياة سقراط الفلسفي يفسد المواطنين بدلًا من أن يثقِّفهم.

وعلى النقيض من ذلك، حذَّر سقراط الأثينيين من أن «الحياة غير المدروسة وغير الخاضعة للتمحيص لا تستحق أن تُعاش». والقضية المحورية هنا هي ما كان يُطلَق عليه منذ فترة طويلة «أتوبيا سقراط»، أو «غرابته» في نظر معاصريه، وهي غرابة ستستمر في إرباك -أو إثارة إعجاب أو إزعاج- الشارحين والمفسرين طوال تاريخ الأفكار الغربية. فقد انتشرت في أعقاب إعدامه عام ٣٩٩ ق.م مجموعة كبيرة من «الأحاديث السقراطية»، والتي فُقِد معظمها، وكان من بين سماتها سرد سلوك سقراط العجيب والاحتفاء به، وصولًا إلى علاقته المُضطربة بزوجته الشرسة زانثيبي (١٠). لكن البُعد الأشهر، الذي يكاد يكون أسطوريًّا، في أتوبيا سقراط [أي غرابته] يتعلق بما يسميه «قرينه» أو «روحه الداخلية»، وهي الروح التي يخبرنا أنها تنصحه بعدم القيام بأفعال

معينة؛ والتي ربما كانت كيانًا شِبه إلهي لا يدركه أحد غيره، وربما كانت تمثِّل طريقة سقراط في وصف ما سيُطلَق عليه لاحقًا «الضمير». وهناك بُعد آخر من أبعاد أتوبيا سقراط، وهو المفارقات السقراطية الشهيرة، التي تقترب إلى حد كبير مما يمكن أن نطلق عليه نوعًا أدبيًّا خاصًّا بسقراط. كما يسمح لنا أفلاطون بإلقاء نظرة خاطفة على سلوك سقراط غير العادي في بداية محاورتَي بروتاجوراس والمأدبة، حيث يصوِّر معلمه وهو مُستغرق في التفكير العميق في فكرة ما. وهناك أيضًا وصف ألكيبياديس الشهير لقدرة سقراط على التحمُّل، وممارسته الظاهرة لنوع من التمارين الروحية التأملية (٣) خلال الحملات العسكرية، كما ورد في محاورة «المأدبة»:

«أتذكر، من بين مآثره الرائعة العديدة، كيف حدث ذات مرة أن هبَّت موجة صقيع شديدة للغاية، وكنا جميعًا نفضِّل عدم الخروج، وإذا تجرأنا على الخروج، كنا ندثِّر أنفسنا بعناية فائقة، وبعد ارتداء أحذيتنا كنا نغطي أقدامنا باللباد والصوف. لكنه خرج في ذلك الطقس، مُرتديًا معطفه المعتاد، وكان يشق طريقه بسهولة أكبر على الجليد من دون حذاء مقارنة ببقيتنا ممن ارتدوا الأحذية... كان مستغرقًا في بعض المشكلات عند الفجر، ووقف في نفس المكان يفكر فيها؛ وعندما وجدها صعبة، لم يستسلم بل ظل واقفًا هناك مُحاولًا وعندما اقترب الوقت من منتصف النهار، بدأ الرجال يلاحظونه، وقال بعضهم لبعض في دهشة: «انظروا، لقد ظل سقراط واقفًا هناك في مكانه منذ الفجر!». وكانت النتيجة أنه في المساء،

بعد أن تناول بعض الأيونيين العشاء، أخرجوا أسرَّتهم وألحفتهم وناموا في البرد ليروا ما إذا كان سيستمر في الوقوف طوال الليل أيضًا. وقد وقف هناك حتى الفجر، عندما طلعت الشمس، ثم غادر، بعد أن صلَّى لها».

في هذا الفصل، نحلِّل المعالم الرئيسية للرؤية الثورية التي قدَّمها سقراط لشخصية الفيلسوف، ولنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. ويشمل هذا ممارسته الحوارية المميزة المُسماة «الإلينخوس» (٣)، ودعوته التأسيسية للفلاسفة إلى «التوجه إلى الداخل» (٥)، وإيلاء الاهتمام الأساسي لأنفسهم وأرواحهم في مقابل الأشياء الخارجية (٦)، ووصفه للفلسفة باعتبارها رعاية للروح أو النفس (٧)، ومفارقاته الأخلاقية (٦)، فضلًا عن إعلانه -وتجسيده- للنموذج الجديد للحكيم الفلسفي (١٠). ويمكننا أن نبدأ في فهم الخصائص الأساسية لأسلوب سقراط في العيش الفلسفي [١.٢]، من خلال مقارنته بفلسفة الجامعة الحديثة، ثم بمنافسي سقراط؛ السفسطائيين [١.٣].

١.٢. استثناء يؤسِّس لقاعدة

في نظر الفلاسفة المعاصرين، فإن سقراط يمثِّل شخصية غريبة للغاية (انظر Frodeman & Briggle, 2016). تتكون فلسفة سقراط حصريًّا من أسلوب حياته. وعلى عكس الفلاسفة المعاصرين، لم يكتب سقراط كتبًا لصياغة عقائد وأفكار نظرية أو الدفاع عنها. وكل ما نعرفه عن فلسفة سقراط مُستَمد حصريًّا من كتابات الآخرين، بما في ذلك النوع الشعبي من «الحوار السقراطي» الذي نشأ بين تلاميذه

بعد وفاته. والمصادر القديمة الرئيسية لمعرفتنا بسقراط هي «مذكرات» زينوفون، ومحاورات أفلاطون السقراطية ومسرحية أريستوفانيس «السحب»(١) وبدلاً من كتابة أطروحات فلسفية، قضى سقراط حياته في شوارع وأسواق أثينا مُنخرطًا في حوار أخلاقي مع أيِ شخص على استعداد لإخضاع حياته وقيمه للفحص والتمحيص. ويمكننا تصوُّر هذا النموذج المختلف من خلال مقارنة الصور التقليدية لفيلسوفين محترفين معاصرين (الشكلان ١.١ و١.٢) بصورة جاك لويس ديفيد الشهيرة لسقراط (الشكل ١.٣).

إن التمثيلات التقليدية للأستاذين جاك دريدا وجورج إدوارد مور، وهما الشخصيتان المؤسستان لما يسمَّى بفلسفة «ما بعد الحداثة» والفلسفة «التحليلية» على التوالي، تصوِّرهما على أنهما أستاذان منعزلان مُقيدان بالدراسة النظرية والتعلم من الكتب. وإذا حكمنا من خلال صورتهما الشخصية، فإن طريقة حياتهما لا علاقة لها بفلسفتهما. وباستثناء نظرتهما الثاقبة التي توحي بعمق فلسفي، فإن أيًّا من الصورتين لا تشير إلى أن طريقة حياة هذين الأستاذين خارج الدراسة لها أي أهمية فلسفية. وعلى النقيض من ذلك، رسم لنا بلوتارخ، المؤرخ اليوناني في القرن الأول الميلادي، صورةً لسقراط تجسِّد النقيض التام للفلاسفة «الأكاديميين» القابعين في أبراجهم العاجية:

«يظن أغلب الناس... أن الفلاسفة هم أولئك الجالسون

---

(١) للاطلاع على معالجة تفصيلية لكل هذه المصادر، انظر:
Guthrie (1971: 13-35, 39-55).

على الأرائك، يديرون الحديث ويُعدُّون المحاضرات ويكتبونها بين دفتي الكتب. أما الممارسة الدائمة للفلسفة، التي تتجلى كل يوم في الأفعال والأعمال، فغالبًا ما تغيب عن أذهانهم... لقد كان سقراط فيلسوفًا، وإن لم يجلس على كراسٍ وثيرة، ولم يلتزم بموعد مُحدد للحديث أو التنزه مع تلاميذه، بل كان يمازحهم متى شاء، ويُشاركهم الشراب، ويخدم في الجيش أو يتجول في السوق مع بعضهم، حتى سُجِن وتجرَّع السم في نهاية المطاف. لقد كان أول مَن أظهر أن الحياة في كل زمان ومكان، وفي كل تجربة ومسعى، تَفتح ذراعيها للفلسفة على الدوام» (Plutarch, Whether an Old Man Should Engage in Public Affairs, 26).



الشكل ١.١ يظهر الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا
في جلسة تصوير أُقيمت في ٢٥ يناير ١٩٨٨ في ريس-أورانجيس، فرنسا



الشكل ٢.١: ج. إ. مور، (نُشرت بإذن من كلية الفلسفة، جامعة كامبريدج)



الشكل ٣.١ لوحة سقراط للفنان جاك لوي ديفيد. ملكية عامة، مأخوذة من متحف متروبوليتان للفنون
https://www.metmuseum.org/art/collection/)
(search/436105

كانت الفلسفة لسقراط نمطًا شاملًا للعيش يظهر في كل جانب من جوانب الحياة. فكما يشير هادو: «عبر مختلف العصور، وخصوصًا في العصور القديمة، كان سقراط نموذجًا للفيلسوف -وخاصة للرواقيين والكلبيين- وبالتحديد نموذج الفيلسوف الذي كانت حياته وموته هما تعاليمه الرئيسية» (Hadot, 2009: 121 2). أما لفيتشينو، المنتمي إلى تيار الأفلاطونية المحدثة في عصر النهضة، فكان سقراط «ضد السكولائية، إذ كان رجلًا علَّمنا الفلسفة بحياته وموته، وليس من كرسي أستاذية» (Hankins, 2006: 348). وفي القرن التاسع عشر، كان كل

من سورين كيركيجارد وفريدريك نيتشه مفتونين وكذلك منزعجين من سقراط، باعتباره تجسيدًا لشكل جديد من أشكال الحياة شعر كل منهما أنه بحاجة إلى مواجهته (Hadot, 1995: 148–51, 155–7, 165–70). وبغض النظر عن كيفية تقييمنا لهذا، فإن سقراط كان يجسِّد الشجاعة اللازمة للعيش بصدق، والهدوء اللازم لمواجهة الموت من دون خوف أو استياء. إن لوحة ديفيد التي رسمها سنة ١٧٨٧ بعنوان «موت سقراط» تصوِّر براعة سقراط الاستثنائية في التحكم في نفسه من خلال التباين الحاد بين رباطة جأشه الفلسفية في مواجهة موته، والاضطراب العاطفي الذي انتاب أصدقاءه وتلاميذه وحتى حارسه (الذي يخبرنا سقراط أنه أصبح صديقًا له)[(١)] وتُسلِّط هذه اللوحة الضوء على حقيقة أن حكمة سقراط وتجاوزه للخوف الشائع من الموت كانا السبب وراء تميز أسلوب حياته بالنسبة إلى أتباعه. وكما يقول نيتشه الشاب (انظر الفصل العاشر): «إن صورة سقراط المحتضر، ذلك الرجل الذي تحرَّر من الخوف من الموت بفضل البصيرة والعقل، أصبحت رمزًا يُزين أبواب العلم».

ويتجلى بوضوح التناقض الصارخ بين الفلسفة السقراطية والفلسفة المهنية الأكاديمية المعاصرة في حقيقة أن سقراط لم يسعَ إلى صياغة عقائد نظرية أو تعليمها أو تفسيرها، بل كان يهدف بدلًا من ذلك إلى تجسيد نمط الحياة الفلسفي وإشراك محاوريه في تمرين روحي معين؛

(١) يقدم كينيث لاباتين تاريخًا شاملاً للتمثيلات المرئية لسقراط من العصور القديمة إلى الحداثة، انظر: Lapatin (2006).

ألا وهو «الإلينخوس» السقراطي الشهير. ومن خلال هذا التمرين الروحي، كما سنرى [١.٤]، لم يسعَ سقراط إلى غرس عقيدة نظرية، بل إلى تغيير أرواحهم أو نفسيتهم. وكما يوضح هادو، فإن خطاب سقراط «أزعجهم كثيرًا لدرجة أنه دفعهم في النهاية إلى التشكيك في حياتهم بأكملها، إذ يزرع سقراط القلق في الروح... مما يؤدي إلى زيادة الوعي الذاتي الذي قد يصل إلى حد التحول الفلسفي» (Hadot, 1995: 148). ولقد كان هذا الفعل المتمثل في التحول، وتمكينه وتوضيحه، هو الهدف الأساسي للفلسفة السقراطية.

١.٣. سقراط في مواجهة السفسطائيين

ومع ذلك، ففي تدشين النموذج الجديد للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، لم يكن هدف سقراط الرئيسي بطبيعة الحال يشبه الفلسفة الأكاديمية التي نعرفها اليوم، وهي الظاهرة التي لم تظهر إرهاصاتها الأولى إلا بعد وفاته، وربما بسبب وفاته. وقد كان المنافس الفكري لسقراط، إلى جانب الشعراء الذين كانوا يتمتعون بمثل تلك الأهمية في التعليم اليوناني القديم، هو الحركة الفكرية شديدة التنوع والمعروفة باسم «السفسطائية». وبالتالي، يمكننا توضيح نموذجه للفلسفة بوصفها طريقة للعيش من خلال فهم اعتراضاته على السفسطائية. ولكي نفعل ذلك، دعونا نلقي نظرة موجزة على التعليم السياسي السفسطائي الذي بلغ ذروة مجده الثقافي في أثينا في القرن الخامس قبل أن ننتقل إلى استعراض أسلوب الحياة الفلسفي البديل لسقراط.

في الديمقراطية الأثينية، كانت البلاغة، أو فن التحدث ببراعة، مهارة حيوية للمواطنة. ومع ظهور الدولة، كما يوضح جان بيير فيرنان: «أصبح الخطاب هو الأداة السياسية الأولى بامتياز، ومفتاح السلطة في الدولة، ووسيلة إصدار الأوامر والسيطرة على الآخرين... وأصبح فن السياسة في جوهره هو إدارة اللغة» (Vernant, 1982: 49–50). وللظفر بالأصوات في الجمعية الديمقراطية أو الفوز بالقضايا في المحاكم القانونية الأثينية، كان على المواطنين أن يجتهدوا لإتقان فن الإقناع البلاغي. وقد مكّن السفسطائيون الخطباء من السيطرة على المحاكم والجمعية والمجلس، كما هو موضح في محاورة «جورجياس» لأفلاطون. وانتقل كبار السفسطائيين، مثل: جورجياس وبروديكوس وهيباس وبروتاجوراس، إلى أثينا لتلبية الاحتياجات التعليمية لديمقراطيتها المزدهرة. وقد قدَّم بروتاجوراس نصيحة لأولئك الذين أرادوا إتقان فن الخطابة، قائلًا بأن «هناك حجتين متعارضتين في كل موضوع». وقد أظهر مفهومه للحجج المتعارضة كيف يمكن للمرء أن يقدم حجة فعالة لصالح أي من الجانبين اعتمادًا على أيهما يخدم طموحاته السياسية على أفضل وجه من دون أي اعتبار للحقيقة. وفي هذا الصدد، بدا أن السفسطائيين يعتقدون أنه لا توجد «حقيقة» موضوعية أو حجة سليمة، وفي استخدامهم النفعي المحض للمنطق، كان الشيء الوحيد المهم هو تحقيق النصر في المناقشة أو البراءة عند الإدانة في المحكمة. ويبدو أن بعض السفسطائيين على الأقل، كما

قدمهم أفلاطون، كانوا يساوون بين المعرفة والقوة[1].

وبهذا، حوَّل السفسطائيون النموذج الهوميروسي الموروث للفضيلة أو التميز (arête) ليناسب مؤسسات الديمقراطية الأثينية الجديدة في القرن الخامس. فوفقًا لمحاورة «جورجياس» لأفلاطون، على سبيل المثال، يهدف السفسطائيون، من خلال تعليم المواطنين فن الإقناع، إلى منح كل مَن يمتلكه «أعظم نعمة»، «ليس فقط الحرية لنفسه، بل وأيضًا القدرة على حكم بني وطنه». ومع ذلك، وعلى الرغم من أن اسمهم مشتق من الكلمة اليونانية «صوفيا» التي تعني حكمة، فقد زعم سقراط أن السفسطائيين ليسوا مُعلمين للحكمة، بل مخالفون لها. وعلى النقيض من السفسطائيين، حرص سقراط على الدخول في حوار مفتوح مع محاوريه حول كيفية عيش حياة أفضل، من دون أن يتقاضى أجرًا مقابل تعليم فن الخطابة والبلاغة الذي يمكن استخدامه للفوز بالمناظرات القانونية والسياسية في المحاكم الشعبية والجمعيات الديمقراطية. وقد زعم سقراط وتلميذه أفلاطون أن التعليم السياسي الذي يقدِّمه السفسطائيون هو سبب وعَرَض في آن واحد للإخفاقات الأخلاقية التي ابتُليت بها أثينا. وقد عارض سقراط السفسطائيين لثلاثة أسباب وثيقة الصلة على الأقل.

---

(١) يقدم جيمس كولياكو عرضًا ممتازًا لهجوم سقراط على السفسطائيين (٢٠٠١: ٢٣-٣٦). ومن الأهمية بمكان أن ندرك أن تصوير أفلاطون للسفسطائيين يحمل في طياتِه تحيزًا، وأن الحركة السفسطائية نفسها كانت معقدة داخليًّا، وتضم نسويين معتدلين وواقعيين «كلبيين». للمزيد حول السفسطائيين انظر:

M. Untersteiner (1954) and W. K. C. Guthrie (1971).

باديء ذي بدء، يشير سقراط إلى أن السفسطائيين «يقضون وقتهم في الجدال على كلا الجانبين»، ولهذا السبب، في رأيه، «ينتهي بهم الأمر خطأً بالاعتقاد بأنهم أكثر حكمةً من أي شخص آخر، لأنهم وحدهم اكتشفوا أنه لا يوجد شيء ثابت أو يمكن الاعتماد عليه في الحقائق أو الحجج، وأن كل شيء يتقلب تمامًا مثل الماء في قناة جارية، ولا يبقى أبدًا في أي نقطة محددة في أي وقت» (Ph. 90b-c). ويُضيف سقراط أن السفسطائيين يدَّعون الحكمة المطلقة، لأنهم يرفضون الاعتراف برؤية واحدة قاطعة للحقيقة، أو بمنهج قويم للحياة، بل إنهم كالبحَّارة الذين يعدِّلون أشرعتهم وفقًا لتقلبات الطقس، يغيِّرون «حقائقهم» لتتناسب مع أهدافهم العملية. ويرى سقراط أن هذا التقلب الدائم بين وجهات النظر والحجج المتعارضة يُعد علامةً على كراهيتهم للعقل والمنطق:

«لو افترضنا وجود حجة صادقة أو سليمة، قابلة للاكتشاف، ثم عمد امرؤ، رغم ذلك، إلى عدم تحميل نفسه مسؤولية عجزه عن إدراكها، مُلقيًا باللائمة على الحجج نفسها، التي تبدو له تارةً صحيحةً وتارةً زائفة، واكتفى في نهاية المطاف، وقد بلغ به الضيق مبلغًا، بشجب تلك الحجج وازدرائها، مُضيِّعًا بذلك فرصة الوصول إلى كنه الحقيقة، أفلا يكون ذلك ضربًا من ضروب الخسران المبين؟» (Ph. 90d).

ثانيًا، يشير سقراط، كما قدَّمه لنا أفلاطون، إلى أن السفسطائيين لم يلتزموا بحقيقة ما قالوا، بل مارسوا مهاراتهم الخطابية والبلاغية لخلق قناعات ومعتقدات تخدم غاياتهم وأهدافهم الخاصة. وبهذا المعنى،

استخدم السفسطائيون الكلام كشكل من أشكال العنف. فمن خلال إتقان المهارات الفنية للإقناع، علَّموا الشباب الأثينيين الأثرياء كيفية النجاح في الصراع التنافسي من أجل السلطة والتميز، وهو الصراع الذي كان يجري في الجمعية الديمقراطية والمحاكم الشعبية. وكما سنرى، وعلى النقيض من ذلك، سعى سقراط إلى تحديد -وتجسيد- أسلوب حياة جديد غيَّر جذريًّا الأخلاق الهوميروسية التي اعتبرها السفسطائيون أمرًا مسلمًا به وحوَّروها، ناقلين ساحة المعركة من أسوار طروادة إلى الساحة السياسية في أثينا.

ثالثًا، يزعم سقراط أن الخطابة السفسطائية كانت تستغل عواطف المستمعين وتحيزاتهم بدلًا من عقولهم لكي تُحكِم قبضتها عليهم. وفي عرضه الشهير للبراعة البلاغية، المعنون بـ«في مديح هيلين»، شبَّه جورجياس تأثير الكلام السفسطائي بالدواء الذي يُسكر العقول ويُذهب الألباب. فالكلام السفسطائي، كما يوضِّح جورجياس: «يشبع الجموع الغفيرة ويقنعهم لأنه مكتوب بفن وبراعة، حتى إن خلا من الصدق في منطوقه» (Colaiaco, 2001: 27). ويزعم سقراط أن السفسطائيين يزرعون طغاة شعبويين يمارسون السلطة من خلال استغلال عواطف وأهواء الشعوب غير العقلانية. وهكذا، يدشِّن سقراط تقليدًا فلسفيًّا راسخًا يشكِّك في عقلانية العواطف والحدس، وهو تقليد سيتكرر ظهورُه في صفحات هذا الكتاب. ويضيف ألكيبيادس الأكبر أن الرجال الذين يعجزون عن حكم أنفسهم، لن يكونوا جديرين بحكم غيرهم، ويُدشِّن بذلك هو الآخر استعارة ميتا-فلسفية ستصبح راسخة فيما بعد.

وفي محاورة «دفاع سقراط»، يهدف سقراط إلى الإطاحة بالسفسطائيين من عرشهم والمطالبة بعباءة المعلم الأكثر حكمة بين الأثينيين. ومع ذلك، فإن الوسيلة التي استخدمها للقيام بذلك تشتهر بمفارقتها. فعلى النقيض من السفسطائيين المتفاخرين، يقترح سقراط أن حكمته تكمن في معرفة مقدار ما لا يعرفه، مع البقاء ملتزمًا باكتشاف الحقيقة من خلال الاستقصاء الحواري. في رأي سقراط، فإن الغاية الفلسفية هي هدف نسعى إليه من دون أن نبلغه تمامًا، إذ يسعى الفلاسفة إلى بلوغ الحكمة، لكنهم لا يبلغون هذه الغاية بالكامل أبدًا. وعلى حد تعبير سقراط في محاورة «فيدون»، فنحن باعتبارنا فلاسفة «يجب أن ندرك أن عقولنا لا تزال عليلة، لكن يجب أن نستعد ونبذل قصارى جهدنا لنصبح أصحَّاء». وبهذا المعنى، وكما يقول هادو، فإن شخصية سقراط عند أفلاطون «هي صورة للوسيط بين غاية الحكمة المتعالية والواقع الإنساني الملموس... أي الوسيط بين المعايير المثالية والواقع الإنساني» (Hadot, 1995: 147).

١.٤. الإلينخوس بوصفه تمرينًا روحيًّا

في عام ٣٩٩ قبل الميلاد، حاكمت المحكمة الشعبية الديمقراطية الأثينية، التي كانت تتألف من ٥٠٠ مواطن، سقراط البالغ من العمر سبعين عامًا، بتهمة الكفر والتجديف وإفساد الشباب. وبأغلبية ضئيلة (نحو ٢٨٠/ ٢٢٠)، قرَّر المواطنون أنه مذنب وبأغلبية أكبر بكثير (نحو ٣٦٠/ ١٤٠)، صوَّت نفس المحلفين لصالح عقوبة الإعدام. ومن مفارقات حياة سقراط العجيبة أن العديد من المواطنين الأثينيين

انتقدوه باعتباره سفسطائيًا على الرغم من معارضته الصريحة لهم، في حين رآه السفسطائيون خصمًا لهم ورفضوا أسلوب حياته الفلسفي الجديد. ولذلك، اضطر سقراط في خطاب دفاعه في عام ٣٩٩ ق.م إلى الرد على منتقديه «المحافظين» من خلال التمييز بين الحياة الفلسفية والفلسفة السفسطائية، وتحدِّي منتقديه السفسطائيين من خلال إظهار تفوق مَسلكه الفلسفي في الحياة على الحياة السياسية المكرسة لتحقيق المجد الفردي أو الجماعي.

وقد كان أول الانتقادات المُوجهة إلى أسلوب حياته الفلسفي من أعمال معاصِره أرسطفان (٤٤٦-٣٨٦ قبل الميلاد)، كاتب المسرحيات الكوميدية الشهير، وخاصة صورته الساخرة في مسرحية «السحب»، التي عُرضت في مهرجان ديونيسيا الأثيني الكبير عام ٤٢٣ قبل الميلاد. لقد صوَّرت كوميديا أرسطفان سقراط باعتباره السفسطائي الأعظم، وعكست سخريته قلقًا عميقًا انتاب الأثينيين من أن السفسطائيين كانوا سببًا في التدهور السياسي والفساد الأخلاقي الذي عم المدينة(١) ووفقًا لهذا التقييم المحافظ سياسيًا، فإن فحص سقراط الجدلي «للفضائل»

(١) في تأمله لكيفية إدراك أرسطفان للتهديد الذي يُشكله التشكيك النقدي الذي يبديه سقراط في المفاهيم التقليدية للفضيلة على صحة القانون والعرف، اتفق هيجل مع تقييم أرسطفان قائلًا إن «المبرر الوحيد لذلك هو أن أرسطفان كان محقًا في مسرحية «السحب»» (.Hegel 2006:143). ووفقًا لهيجل، فإن «الحق المطلق في الوعي الذاتي» لدى سقراط كان يتعارض مع «الحياة الأخلاقية لشعبه»: «لقد وضع سقراط ضميره، والاعتقاد بأنه غير مذنب، في مواجهة الحكم القضائي. لكن الشعب الأثيني لم يكن مضطرًا إلى الاعتراف بمحكمة الضمير... لقد أيَّد الشعب الأثيني حق القانون، وعاداته ودينه، ضد هذا الهجوم... لقد أساء سقراط إلى الحياة الأخلاقية والقضائية لشعبه، وكان لا بد من معاقبة هذه الجريمة» (Hegel, 2006: 154).

كان يخاطر بوضوح -إن لم يكن يشجع- بعدم احترام خطير للقانون، لا يقل عن التدريب الخطابي والبلاغي الذي كان يتلقاه الشباب على أيدي بروتاجوراس وجورجياس وآخرين.

وفي محاكمته، لدحض هذه الاتهامات، زعم سقراط أنه لم يكن يحرِّض على الكفر بالتقاليد القديمة، وأن فلسفته كانت تستجيب للتعليمات الدينية لكاهنة أبولو في دلفي، وهي أقدس السلطات الدينية اليونانية. يروي سقراط أن صديقه كريفون سأل كاهنة دلفي عمَّا إذا كان هناك أي شخص أكثر حكمة من سقراط، فجاءه الجواب بالنفي. ويُخبرنا سقراط أنه، وقد استعصى عليه تصديق ذلك، انطلق في رحلة فلسفية لاختبار صدق زعم الكاهنة، وذلك بفحص ادعاءات الأثينيين بالحكمة. وهكذا، تحوَّل إلى ما يمكن أن نسمِّيه «فيلسوف الشارع»، واشتهر في أثينا بمُحاورة المواطنين والمقيمين الأجانب، وحتى النساء في العالم الآخر، مُستخدمًا أسلوبًا جدليًّا يُعرَف بـ«الإلينخوس»[(١)]

فما أسلوب الإلينخوس إذن؟ كما يشرح أرسطو أسلوب سقراط، «كان من عادة سقراط أن يطرح الأسئلة ولكن لا يقدِّم إجابات، لأنه يعترف بأنه لا يعرف». وفي مقدمة هذا الأسلوب نجد «مفارقة» سقراط الشهيرة. وهذا يتضمن اعترافات سقراط المتكررة بالجهل، كما حدث في محاكمته، إلى جانب ادعاءاته برغبته في التعلم من الآخرين، وتصريحاته بالإعجاب العميق بحكمة محاوريه المفترضة. ومن ثَم،

---

(١) في محاورة «الدفاع» يشير سقراط إلى أنه في العالم الآخر سيكون «سعيدًا للغاية» بإجراء مناقشات مع الرجال والنساء.

فمن خلال تقمُّصه دور التلميذ المُتطلِّع إلى الإجابة، كان سقراط يوجِّه دفَّة الحوار نحو إجابة مُحاوريه عن سؤال محوري على نمط «ما «س»؟»: ما الفضيلة (مينون)؟ ما الاعتدال (خارميدس)؟ ما التقوى (أوطيفرون)؟ ما الشجاعة (لاكيس)؟ وهكذا، لم تكن أسئلة سقراط تهدف إلى تلقين محاوريه عقائده الخاصة، بل إلى اختبار مدى صحة عقائدهم، وهو ما يختلف تمامًا عن منهج السفسطائيين الذين كانوا يتقاضون الأجور مقابل تعليم الآخرين عقائدهم. ومن خلال حواراته التي تُعرَف بـ«الإلينخوس»، اكتشف سقراط، كما أخبر قُضاة أثينا، أن الحكمة الحقيقية هي من نصيب الآلهة وحدها، وأنه نفسه أكثر حكمة من غيره فقط بسبب إدراكه لجهله.

إن رواية سقراط عن مسيرته الفلسفية في محاورة «الدفاع» يؤكدها إلى حد كبير ما يمكننا أن نعرفه عن سقراط مما يسمَّى بالمحاورات المبكرة لأفلاطون[١] وكما أكد جريجوري فلاستوس، فقد كان من الضروري لسقراط أن يُلزِم محاوره بتقديم آرائه الشخصية فحسب. فلا يجوز له الاستناد إلى الإشاعات أو الآراء السائدة، ولا الانخراط في

---

(١) يزعم جريجوري فلاستوس أن أفلاطون يمثِّل فلسفتين مستقلتين وغير متوافقتين من خلال شخصية سقراط. ففي محاوراته المبكرة، يزعم أن سقراط فيلسوف أخلاقي بحت، يسعى إلى المعرفة عبر الإلينخوس، مُقرًّا بأنه لا يملك منها شيئًا، أما في المحاورات اللاحقة فإن سقراط يتجلى بوصفه فيلسوفًا أخلاقيًّا وميتافيزيقيًّا، وفيلسوف معرفة وعلم ولغة ودين وتعليم وفن، يسعى إلى المعرفة بالاستدلال، واثقًا ببلوغها. انظر فلاستوس (١٩٩١: ٤١-٨٠، وخاصة ٤٧-٨). يزعم فلاستوس أيضًا أن سقراط المبكر يعبِّر عن آراء سقراط التاريخي، في حين أن سقراط اللاحق هو الناطق باسم آراء أفلاطون الخاصة. ومثل كل شيء تقريبًا عن أفلاطون وسقراط، فإن هذه الآراء محل نزاع بين الشارحين المختلفين.

الحوار بأسلوب مجرد أو غير شخصي، كأن يكون مجرد لعبة جدلية. ففي منهج الإلينخوس، الذي أطلق عليه أرسطو اسم «البريستيك» (الاختبار)، تُدحَض الأطروحة عندما يُستخلَص نقيضها من معتقدات المجيب نفسه. ويصوغ لنا فلاستوس (١٩٨٣) وروبنسون (١٩٧١) هذا الإجراء بمنهجية مُبسطة على النحو الآتي:

١ يطرح سقراط على الآخر سؤالًا عامًّا، عادةً في مجال الأخلاق (على سبيل المثال، ما الشجاعة؟).

٢ يقدِّم المحاور إجابة أولية، مثل: «الشجاعة هي التحمل».

٣. بعد ذلك يطرح سقراط سلسلة من الأسئلة الثانوية، مثل: «ما أنواع التحمل المختلفة إذن؟ هل يمكن أن يكون هناك أنواع جيدة وأخرى سيئة؟».

وتختلف هذه الأسئلة عن السؤال الأساسي في أن هذا السؤال كان موضع شك حقيقي وصعوبة، في حين أن الإجابات عن كل هذه الأسئلة تبدو واضحة ولا مفر منها... وغالبًا ما تبدو في البداية غير ذات صلة بالسؤال الأساسي، وأحيانًا تبدو وكأنها تنقسم إلى مجموعتين منفصلتين (Robinson, 1971: 78).

٤. ومع ذلك، وتحت إشراف سقراط، سرعان ما يتبين أنه في الإجابة عن الأسئلة الثانوية، دُفع المحاور إلى الموافقة على مزاعم تتعارض مع زعمه الأصلي (٢): مثل أن «هناك أنواعًا سيئة من التحمل... ومع ذلك، فإن الشجاعة باعتبارها فضيلة لا يمكن أن تكون سيئة أبدًا».

٥. ثم يلملم سقراط أطراف الحوار، أو يطبِق الفخ على فريسته (أو بحسب ما يميل إليه ذوق المرء من استعارات): «هلم الآن، فلنضم اعترافاتنا بعضها إلى بعض»، كما يردِّد في محاورة «بروتاجوراس» (٣٣٢د).

٦ وهكذا تنتهي المحادثة بالاعتراف بأن سقراط ومحاوريه يفتقرون إلى الحكمة، وأن عليهم مضاعفة جهودهم للتعلم[١]

لقد استخدم سقراط «مطرقة إلينخوسية» ليقضي بها على غطرسة رفاقه المعرفية (Vlastos, 1991: 29). ونظرًا للأبعاد الشكوكية ظاهريًّا لهذا الإجراء [٤.٢]، يمكننا أن نرى لماذا وقع النقاد بسهولة في فخ الخلط بين فلسفة سقراط والشكوكية أو النسبوية السفسطائية. ومع ذلك، هناك بُعدان آخران للأسلوب الإلينخوسي، باعتباره ما يسميه هادو تمرينًا روحيًّا، يحتاجان إلى التأكيد هنا. أولًا، يستجيب الأسلوب الإلينخوسي لموقف لا يحمل فيه محاورو سقراط أفكارًا مشوشة حول الفضائل وموضوعات المناقشة فحسب، بل إنهم مثل معظمنا في معظم الأوقات، يفترضون أيضًا أنهم ليسوا مشوشين من الأساس، بل ويتباهى العديد من المحاورين (على سبيل المثال، أوطفيرون) في البداية بمؤهلاتهم المعرفية. وهكذا فإن أي محاولة علنية لتغيير آرائهم

(١) إن تصنيف نصوص أفلاطون إلى محاورات مبكرة وأخرى متأخرة لا يزال موضع خلاف أيضًا. يُحدِّد فلاستوس ما يلي على أنها محاورات مبكرة: الدفاع، شارميدس، كريتو، أوطيفرون، جورجياس، هيباس الصغرى، إيون، لاخيس، بروتاجوراس، الكتاب الأول من الجمهورية. وإذا قبلنا كتاب «ألكيبيادس الأولى» نصًّا أفلاطونيًّا أصيلًا، يجب أن يُضَم أيضًا إلى هذه القائمة.

من الخارج، من المرجح أن تثير رد فعل دفاعي، وليس تغييرًا معرفيًّا وأخلاقيًّا. على النقيض من ذلك، فإن ما يفعله سقراط من خلال إظهار أن الشخص نفسه يحمل معتقدات مُتناقضة حول موضوع معين عن طريق التساؤل، هو أن يفتح أمامه باب الاعتراف بجهله. ويجسِّد مقطع شهير من محاورة «السفسطائي» لأفلاطون هذا الأمر أبلغ تجسيد، وإن كان على لسان الغريب الإيلياتي الغامض:

«الغريب: لكن... يبدو أن البعض قد وصلوا إلى استنتاج مفاده أن كل جهل هو غير طوعي، وأنه لا يوجد أحد يظن نفسه حكيمًا يرغب في تعلُّم أيٍّ من تلك الأشياء التي يرى نفسه بارعًا فيها، وأن أسلوب التوجيه والإرشاد يثقل كاهل المرء من دون جدوى.

ثيايتيتوس: وهم على حق تمامًا في ذلك.

الغريب: وبناءً على ذلك، شرعوا في العمل على استئصال روح الغرور بطريقة أخرى... إنهم يمعنون النظر في أقوال الرجل، حين يظن أنه يدلي ببيان ذي شأن، في حين أنه في الحقيقة يطلق هراءً لا طائل منه، وسرعان ما يُوقِعون به في شراك التناقضات التي تعج بها آراؤه، ثم يجمعون تلك التناقضات بواسطة العملية الجدلية، ويرصُّونها جنبًا إلى جنب، ليُظهروا له كيف أنها تتعارض وتتنافر فيما بينها. وحين يرى الرجل ذلك بأم عينيه، يثور غضبه على نفسه، ويلين جانبه للآخرين، ويتحرر بذلك تحررًا تامًّا من براثن التحيزات العميقة والأفكار المتحجرة، في مشهد يُمتع السامعين أيَّما إمتاع، ويُحدِث في نفس صاحب الشأن أبلغ الأثر وأدومه».

ثانيًا، في هذه اللحظة التي تبلغ فيها الحيرة ذروتها، يواجه المحاور، ربما للمرة الأولى، قصور ادعاءاته المعرفية. إنها لحظة مُحتملة للتحول الجذري، أو لتغيير القناعات، أو للمقاومة التي يُظهِرها شخص كأوطيفرون، حين يُسرِع إلى اختلاق عذر للانسحاب من الحوار. وإذا لم يثُر غضب المحاور على سقراط، بل على نفسه، يغيِّر سقراط مساره، وينتقل من دور المُستجوب إلى دور القدوة التي يقتدي بها المحاور. وكما يوضِّح هاكفورث، فإن سقراط «لا يحمل في جعبته نظامًا أخلاقيًّا جاهزًا للتلقين. وهذا هو ما يجب أن نتوقعه من شخص تخلى عن منصب المعلم، فهو ليس إلا رفيقًا في رحلة البحث». وعلى حد تعبير هادو:

«إنه يحمِّل نفسه أعباء شكوك الآخرين وقلقهم ويأسهم، ويتحمل جميع مخاطر المغامرة الجدلية وينفذ تبديلًا كاملًا للأدوار. وإذا فشلت المغامرة، فسوف تقع مسؤوليتها عليه من الآن فصاعدًا. وبهذه الطريقة، يُظهِر لمحاوريه صورة من أنفسهم. ويمكنهم الآن نقل انزعاجهم الشخصي إلى سقراط واستعادة الثقة بالبحث الجدلي وبالمنطق نفسه» (Hadot, 1995: 149; cf. Sharpe, 2016: 417–18)[1]

---

(١) ولتبيان الديناميكية الدرامية للإلينخوس بالتفصيل، يستعين هادو بوصف الباحث الألماني أوتو أبلت لآليات الانقسام والتضاعف، إذ «يُقسِّم سقراط نفسه إلى اثنين، بحيث يصبح هناك سقراطان: سقراط الذي يعرف سابقًا كيف ستنتهي المناقشة وسقراط الذي يسلك المسار الجدلي بأكمله مع محاوره». ومن خلال العمل المُحيِّر الذي ينجزه الإلينخوس، واستخراج التناقضات الذاتية للمحاور، يقع الأخير بدوره في براثن «الانقسام»: «فهناك المحاور قبل لقائه بسقراط، وهناك المحاور الذي، في غمرة التوافق المُتبادل بينهما، يتماهى مع سقراط، ويُصبح شخصًا آخر لا يمكن أن يعود إلى ما كان عليه سابقًا».

ومن ثم، فإن المفارقة السقراطية حيوية للغاية. فهي في البداية الوسيلة الضرورية لاستنباط آراء المحاورين: «فهي تشكِّل استخفافًا ساخرًا بالذات من جانب سقراط»، ثم تمكِّن المحاور من التماهي مع سقراط في جهلهما المشترك، وتدعوه إلى خوض غمار التساؤل، حتى «يدرك، طوال فترة الحوار، ما هو النشاط العقلي الحقيقي». ولعلَّه، وللمرة الأولى، يشعر بوخز ما يسمِّيه أفلاطون «إيروس»؛ أي النقص المحسوس في الحكمة، الذي يحرِّك في نفس الوقت دافع البحث عنها عبر الاستقصاء الجدلي. وهكذا يصوِّر أفلاطون سقراط في محاورة «مينو» بنوع من أسماك الرعاد الفكرية، ويشبِّه سقراط نفسه في محاكمته بذبابة الخيل التي تلسع حصان الأثينيين النائم، لتُبقيه مُستيقظًا. وفي محاورة «ثيايتيتوس»، وبشهرة أكبر، يُوصَف الإلينخوس بأنه منهج «توليدِي فكري»، يُعِين سقراط من خلاله الآخرين على اكتشاف حقائقهم الذاتية:

«أنا أُشبِه القابلة التي لا تملك القدرة على إنجاب الحكمة بنفسها، واللوم الشائع الذي يُوجَّه إليَّ مُحق، فأنا، رغم استنطاقي للآخرين، لا أُظهر شيئًا ذا بال، لأن الحكمة لا تسكن جوفي. والسبب في ذلك أن السماء قد أمرتني أن أكون قابلةً، لكنها حرمتني من نعمة الإنجاب. لذلك فأنا لا أملك من الحكمة شيئًا، ولم يُولَد لي اكتشاف يُنسب إلى روحي. والذين يلازمون صحبتي يبدون في البداية كأنهم بُله، لكن، كلما تعمقنا في حواراتنا، فإن كل مَن تحظى عقولُهم برعاية السماء يحرزون تقدمًا يثير دهشة الآخرين

ودهشتهم هم أنفسهم، رغم أنه من الواضح أنهم لم يتعلموا مني شيئًا. فالحقائق الباهرة التي ينجبونها هي نتاج اكتشافاتهم الذاتية التي تنبع من أعماقهم»(١)

لقد زعم بيير هادو أننا نستطيع أن نفهم ممارسة سقراط على أفضل نحو إذا نظرنا إليها باعتبارها تطورًا لتمارين روحية قديمة سبقت ظهور الفلسفة (٣). ويقر هادو بأن تمارين سقراط كانت على الأرجح «متجذرة في تقاليد تعود إلى عصور سحيقة»، إذ ترجع أصولها إلى «تقاليد سحرية دينية وشامانية أقدم كثيرًا، والتي اشتملت على تمارين في التنفس والذاكرة» (Hadot, 1995: 116; see Dodds, 1963; Gernet, 1981; & Vernant, 1982).

غير أن سقراط هو الذي «أخرجها إلى النور لتدخل الوعي الغربي»، مُحوِّلًا إياها إلى تمارين فلسفية مُحددة تهدف إلى التحول الذاتي والتثقيف الذاتي. ويُبيِّن هادو أن هذه التمارين الروحية الفلسفية «هي عمليات

---

(١) انظر أيضًا: (Plutarch, Platonic Question 1).

«لمَ أمر الإله سقراط، في محاورة «ثياتيتوس»، أن يكون قابلةً للآخرين، لكن لا ينجب هو بنفسه؟ فلنفترض أن الإنسان عاجز عن إدراك الحقائق ومعرفتها، حينئذ كان من المنطقي أن يَحول الإله بين سقراط وبين إنجاب معتقدات زائفة وكاذبة لا أساس لها من الصحة، وأن يُلزمه باختبار آراء الآخرين من هذا القبيل. فالجدل الذي يطهِّر النفس من أعتى الرذائل -الخداع والادعاء- ليس بالمساعدة الهينة، بل هو من أجَل المساعدات... لقد كان هذا هو شفاء سقراط، شفاء لا للجسد الفاني، بل للروح الفاسدة. ولنفترض أن في الوجود معرفةً للحق، وأن الحق واحد لا يتجزأ، فحينئذ لا ينفرد بهذه المعرفة مكتشفها، بل يشاركه فيها مَن يتلقاها عنه. ولكن بلوغها يكون أيسر على من لم يستقر في يقينه أنه قد بلغها، وحينئذ ينال أوفى الحظوظ، تمامًا كما يمكن للمرء أن يتبنى طفلًا بارًا من دون أن ينجبه».

عقلية لا تمت بصلة إلى حالات الجمود والتخشب والغشية المَرضية، بل إنها، على النقيض من ذلك، تستجيب للمطلب الصارم للسيطرة العقلانية التي... تجلَّت في شخصية سقراط» (Hadot, 1995:116). ومن هذا المنظور، فإن تمارين سقراط الروحية تتصل بالتقاليد القديمة ما قبل الفلسفية من حيث إنها تجسِّد تحولًا جذريًا للذات، لكنها تنفصل عن تلك التقاليد من حيث إنها تحوِّل أدواتها، وذلك بالاستعانة بالجدل والمناقشة، وبالعمل المشترك في الفحص الذاتي في حضرة الآخر:

«يُدعَى المحاورون إلى المشاركة في تمارين روحية داخلية مثل فحص الضمير ورعاية النفس؛ وبعبارة أخرى، يُحثُّون على الامتثال للمبدأ الشهير: «اعرف نفسك»... إنه يدعونا إلى إقامة علاقة بين الذات ونفسها، والتي تشكِّل الأساس لكل تمرين روحي. إن معرفة الذات تعني، من بين أمور أخرى، معرفة الذات بوصفها غير حكيمة؛ أي لا بوصفِها «سوفوس» (حكيمة)، بل بوصفِها «فيلو-سوفوس» (مُحبة للحكمة)، أو بدلًا من ذلك، يمكن أن تعني معرفة الذات في جوهرها؛ وهذا يستلزم فصل ما لسنا عليه عمَّا نحن عليه. وأخيرًا، قد تعني معرفة الذات في حالتها الأخلاقية الحقيقية؛ أي فحص ضميرها (Hadot, 1995: 90)[١]

(١) في بعض الأحيان، يفسر هادو التمرين الروحي لسقراط من منظور التحول الأفلاطوني (أو الأفلاطوني المحدث): فهو يحفز في المتحاورين الرغبة في الارتقاء إلى ما هو أبعد من ذواتهم المتجسدة الفانية، والوصول إلى ذات أعلى وأبدية (انظر الفصل الرابع)، لكن هذا محل جدال. ويرى هادو أن أفلاطون كان يعتبر أن «كل تمرين جدلي، بوصفه تمرينًا خالصًا للعقل يخضع لسطوة المنطق، يُحوِّل وجهة الروح عن العالم المحسوس، ويُتيح لها أن تتجه صوب الخير المطلق».

١.٥. العناية بالنفس (الروح)

إذا سألنا كيف ميَّز سقراط في محاورة «الدفاع» بين أسلوب حياته الفلسفي وقيم السفسطائيين والإغريق المعاصرين، فإن الإجابة هي أن سقراط تصوَّر الإلينخوس وسيلةً لما أسماه ميشيل فوكو «العناية بالنفس». ويُكثر هادو من الاستشهاد بتصريح الجنرال نيكيا (خصم ألكيباديس) التعيس في محاورة «لاخيس»، الذي يؤكد أن الإلينخوس يتحول دائمًا إلى ضرب من ضروب التأمل الذاتي:

> «ألم تدرِ أن كل مَن يقترب من سقراط ويشرع في محاورتِه، حتى لو استهل الحديث في شأن آخَر غير الذي نحن فيه، فإنه سرعان ما يجد نفسه مُساقًا قسرًا في دوامة من هذا الكلام، إلى أن يُرغَم على تقديم كشف حساب عن نفسِه؛ سواء فيما يخص طريقة عيشه الحالية أو الماضية؟ وإذا ما بلغ المرء هذه المرحلة، لا يدعه سقراط ينصرف حتى يُخضِع كل ذلك لامتحان سيطرته، امتحانًا وافيًا شافيًا... ومَن لم يُعرِض عن هذا الامتحان، فسيكون لا محالة أكثر تبصُّرًا في بقية حياته» (Plato, Laches, 197e).

وكما سجَّل نيياس هنا، وعلى النقيض من السفسطائيين والقيم المعاصرة الأكثر شيوعًا، حثَّ سقراط محاوريه بإصرار على أن يلتفتوا إلى أنفسهم، وأن ينتبهوا إلى أنفسهم، وأن يفحصوا معتقداتهم ورغباتهم وأفعالهم بصورة نقدية. وفي ما يمكن القول إنه المقطع الرئيسي في محاورة «الدفاع»، يعلن سقراط (٥):

«يا أصدقائي الأعزاء، أيليق بكم، وأنتم أبناء أثينا، المدينة العظيمة الشهيرة بالحكمة، أن تهملوا أرواحكم، وتُضيعوا أوقاتكم في جمع المال وتحصيل الشرف والجاه؟ ألا تخجلون من أن تُعنوا بالمال وكيفية تكديسه، وبالسمعة والمكانة، وتغفلوا عن الحكمة والحقيقة وعن أرواحكم ونفوسكم، وكيفية تهذيبها وتزكيتها؟ وإذا ما تجرأ أحدكم على الاعتراض وادَّعى الاهتمام، فلن أتركه يمضي لحاله، ولن أنصرف أنا أيضًا، بل سأستنطقه وأفحصه وأُمحِّصه، فإذا ما تبيَّن لي أنه يفتقر إلى الفضيلة رغم ادعائه امتلاكها، سأوبِّخُه على استهانته بالأمور الجليلة واهتمامه بالأمور التافهة... فما أنا إلا ناصح لكم، صغارًا وكبارًا، ألَّا تعلوا من شأن أجسادكم وأموالكم على كمال أرواحكم، بل أن تقدِّموا الأرواح عليها. وأُؤكد لكم أن المال لا يجلب الفضيلة، بل الفضيلة هي التي تجلب المال وكل خير للإنسان، سواء على المستوى الفردي أو على مستوى الدولة» (Ap. 29d-30b).

وقد أدرك سقراط غرابة هذه النصيحة التي تحث الأثينيين على الاهتمام بأرواحهم ومعاملة الخيرات الخارجية باعتبارها أمورًا ذات أولوية ثانوية، إن لم تكن غير مهمة (كما هي الحال بالنسبة إلى الرواقيين، انظر الفصل الثالث):

«إنني لم أهتم بالأشياء التي يهتم بها أغلب الناس: كسب المال، أو الحصول على منزل مريح، أو رتبة عسكرية أو مكانة مدنية عالية، وكل الأنشطة الأخرى من قبيل التعيينات السياسية،

والجمعيات السرية، والمنظمات الحزبية التي تجري في مدينتنا...
إذ سعيت جاهدًا لإقناع كل واحد منكم بأن يُعنى بنفسه وروحه، وأن يجتهد في سبيل بلوغ الكمال في الخير والحكمة، بدلًا من الانكباب على جمع المتاع، وأن يقدِّم مصلحة الدولة على مصالحه الشخصية، وأن يسلك هذا النهج في جميع شؤونه» (Ap. 36b-c).

وهكذا فإن الاعتناء بالروح أو النفس، من خلال تمرين «الإلينخوس» الروحي الذي يقوم به سقراط، كان بمثابة إعادة تعريف جذرية للسعادة في الثقافة اليونانية. فمن خلال استنطاق محاوريه، أرشدهم سقراط إلى إدراك عجزهم عن تأكيد صحة أحكامهم ومعتقداتهم الأخلاقية الحدسية أو «الفطرية». ويُصوِّره أفلاطون في الحوارات السقراطية المبكرة وهو يُوقِظ في نفوس مَن استنطقهم، وعلى رأسهم الساسة والفنانون والشعراء، إدراكًا عميقًا لجهلهم التام بالمسائل التي زعموا فيها التضلع والخبرة. وإذا قبلنا حكم أفلاطون، فسيكون من الصعب التقليل من شأن تأثير التمارين الروحية التي مارسها سقراط على الثقافة الأثينية والفلسفة اليونانية. وفي محاورة «المأدبة»، يُظهِر أفلاطون أن جدلية سقراط بدت وكأنها كانت تتمتع بنفس نوع السحر الذي تتمتع به أغنية الحوريات الأسطورية التي أغرت البحارة إلى حتفهم (المأدبة ٢١٦ أ؛ انظر الأوديسة ١٢). وفي علاقته بجدلية سقراط، يرى ألكيبيادس نفسه مشابهًا لأوديسيوس الذي يحاول الهروب من أغنية الحوريات. وفي الوقت نفسه، من المهم أن نلاحظ أنه يعترف أيضًا في هذه المرحلة بأن سقراط هو الوحيد القادر على جعله يشعر بالخزي (الإيدوس)، ويوقظ في نفسه الدافع لفحص نفسه، بدلًا من قهر الآخرين:

«كلما استمعت إليه وهو يتحدث، أشعر بسعادة غامرة أكثر من الكوريبانتس! يخفق قلبي وتنهمر الدموع من عيني تحت تأثير سحر كلماته. ولقد شهدت كيف أنه يُحدِث الأثر ذاته في نفوس جموع غفيرة... لقد استمعت إلى خطباء العصر المعدودين، ومن بينهم بيريكليس، ورغم إعجابي بأدائهم، لم يكن لهم عليَّ تأثير يضاهي تأثيره، ولم يزعزعوا استقرار نفسي، ولم يُشعِروني بالضجر من عبودية حياتي. أما هذا الكائن الأسطوري، فقد قلبَ كياني رأسًا على عقب، وأقنعني بأن الحياة التي أحياها لا تستحق أن تُعاش... ولو سمحت لنفسي بالاستماع إليه، لما استطعت مقاومة سحره حتى هذه اللحظة... إنه يرغمني على الاعتراف بأنني أُهدر وقتي في متاهات السياسة الأثينية، وأنني أبعد ما أكون عن الكمال، وكان الأجدر بي أن أُصلح من شأني» (Sym. 215e-216a, emphases added)[١]

١.٦. الحكيم والمفارقات السقراطية

يوضح خطاب ألكيبياديس أن الحوار الإلينخوسي لسقراط كان يفرض على بعض الأثينيين احتقار الحياة العادية، باعتبارها شكلًا من أشكال العبودية التي لا يمكنهم الفرار منها إلا بالخضوع لمقتضيات العقل. ويؤكد ألكيبياديس مرارًا وتكرارًا أن الخطاب الفلسفي لسقراط كان له تأثير مُسكر ومزعج عليه، فيقول: «كنت في حالة لا يبدو من الممكن أن أعيش فيها كما كنت أعيش... لقد أجبرني على الاعتراف

(١) انظر. The First Alcibiades

لنفسي بأنني لا أعتني بروحي». إن الجدلية السقراطية تحفز ألكيبياديس على حالة من النشوة، وتجاوز لذاته العادية، التي يعتبرها أشبه بتلك التي عاشها الكوريبانتس الذين سعوا من خلال ممارساتهم الموسيقية إلى تحقيق الاتحاد مع الإلهة العظيمة. وبعد قرون من الزمان، أكَّد نيتشه، المعجب بألكيبياديس، والناقد المتناقض لسقراط، هذا الحكم قائلًا: «مَن لم يسمع ذلك الفرح المتدفق في كل خطاب ورد في حوار أفلاطوني، ذلك الابتهاج باختراع التفكير العقلاني، فماذا عساه أن يفهم من فلسفة القدماء؟» (Nietzsche, D 544)[(١)]

لقد عملت طريقة سقراط الإلينخوسية على ترسيخ وتأصيل مفهوم جديد جذريًا للسعادة الأخلاقية، مع تجسيد نموذج جديد هو نموذج الحكيم (١٠). وفي مواجهة قانون الشرف الذي كانت ترتكز عليه كل من الثقافة الهوميروسية القديمة والثقافة السفسطائية، يمثِّل تدخُّل سقراط صياغةً لنوع جديد من البطولة الفلسفية، يقود إلى نمط جديد من أنماط الحياة[(٢)] وقد كانت بطولة سقراط الفلسفية تتلخص في

---

(١) يتجلى التناقض الذي يتسم به نيتشه في الملاحظة الشهيرة التالية: «سقراط... يقف قريبًا مني لدرجة أنني أخوض معه معركة دائمًا تقريبًا» (KSA 8.97.6[3]). ويستعرض فيرنر دانهاوزر (١٩٧٤) العلاقة المتغيرة والمتناقضة بين نيتشه وسقراط. للحصول على استعراض حديث لإعادة تقييم نيتشه لسقراط، انظر: (Raymond, 2019).

(٢) ومن ثم، فإن فلاستوس مُحق في اقتراحه أنه في حين رأى فلاسفة الأخلاق المشهورون، مثل أرسطو وهيوم وكانط، أنفسهم في مهمة إضفاء طابع عقلاني على الأخلاق التقليدية، فإن سقراط هو الأعظم بين أولئك الذين شككوا في المعايير الأساسية لثقافتهم: «فقد انطلق من صميم أخلاق عصره ومكانه، ومع ذلك وجد مسوغًا لوصم إحدى أقدس قواعد العدالة وأرسخها بأنها ضرب من ضروب الظلم». (Vlastos, 1991: 179).

إعطاء الأولوية المطلقة للسيطرة العقلانية على الذات أو «الفضيلة» على جميع المبادئ الأخرى. ويبدو أن سقراط قد ربط الفضيلة بنوع من أنواع المعرفة، وفي نفس الوقت –وفي واحدة من مفارقات سقراط الشهيرة (٦)– كان يعارض ادعاء السفسطائيين بإمكانية تعليم الفضيلة. ويمكن حل هذه المفارقة إذا ما تذكرنا أن الإلينخوس لا يلقِّن تعريفات الفضائل من الخارج، بل يستخرج هذه التعريفات من داخل النفس عبر السؤال والجواب. فالقابلة ليست معلمة، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يصب معرفته من إناء إلى وعاء سلبي لتلميذه (Symp. 175d).

ويرى سقراط والمدارس الفلسفية اللاحقة أن الحكيم الفيلسوف وحده هو القادر على بلوغ السكينة الإلهية. وبالتالي فإن الحكيم يتفوق على أبطال هوميروس، مثل أخيل الذي يسعى إلى «الألوهية» من خلال المجد الدنيوي عبر هزيمة أعدائه، وكذلك مثل الديمقراطيين الأثينيين الذين يحرِّكهم الفخر المدني بانتصارات مدينتهم وجمالها. ويمكننا القول إن سقراط كان يرمي إلى أن يستبدل بأخيل، أعظم الأبطال اليونانيين، الفيلسوف[١] وفي محاورة الدفاع، يشبِّه سقراط نفسه بأخيل، إذ إنه أيضًا يقتفي أثر المبدأ النبيل القاضي بالموت دون الدنس، وبأن المرء لا ينبغي له أن يتخلى عن موقعه مهما اشتدت المصاعب.

---

(١) وبينما يستحضر سقراط مشهد أخيل وهو يُجهِز على هيكتور مُدركًا أن ذلك سيُودي بحياته، يُصرِّح لقضاته الأثينيين بأنه يُواصل رسالته الفلسفية وهو على يقين من أنهم سيُزهقون روحه. ويؤجِّج عمدًا نار حقدهم الدفين عليه بإعلان أنه لن يُقايض حياته بالصمت. وهكذا يُؤثر سقراط الموت على حياة خالية من التأمل الفلسفي. وكأخيل، يُعلن أنه لا يُبالي إلا بما إذا كان فعلُه صوابًا أم خطأً، بصرف النظر عن العواقب التي قد تصيبه.

إن العديد من مفارقات سقراط الشهيرة تنبع كلها من محاولته التغلب على قانون الشرف الهوميروسي. فقد زعم سقراط أن الذات الحقيقية ليست الجسد (سوما)، ولا اسم الشخص (أونوما)، بل الروح أو النفس، وإن كان من غير الواضح ما إذا كان لديه (على عكس أفلاطون) أي آراء بشأن خلود الروح. وفي هذا الرأي السقراطي، الذي سيصبح شائعًا لدى معظم المدارس الفلسفية القديمة، فإن رعاية النفس تتطلب بالضرورة إعادة بناء النفس العادية أو ما قبل الفلسفية، من خلال تمارين فكرية وروحية مثل الإلينخوس (٢، ٣). وفي خطوة مبتكرة مذهلة، اعتبر سقراط أن النفس تخضع لسلطة العقل، إن لم تكن هي العقل بعينه، الذي «يُسيطر سيطرةً تامةً على الحواس والعواطف في الحياة المنظمة على الوجه الأمثل. وفضيلتُه الجوهرية هي الحكمة والفكر، وتزكية النفس إنما تكون بالتفكُّر في الحكمة والحقيقة» (Guthrie, 1971: 150).[١] وبكلمات ف. م. كورنفورد المختارة بعناية، فإن إخبار الأثيني العادي، الذي تربَّى على ثقافة الشرف الهوميروسية، «بأن كل اهتمامه ينبغي أن ينصب على العناية بروحه ونفسه وتزكيتها، كان بمنزلة مطالبته بإهمال جوهره والاهتمام بظلِّه» (Cornford,1965: 50).

ومن ثم فإن الأخلاق السقراطية ترى أن السعادة (اليودايمونيا) تكمن في ممارسة ضبط النفس العقلاني، أو السيطرة على الذات (السفروسين أو الإنكراتيا). والحكيم في هذه الرؤية لديه نوع محدد من المعرفة، أو الحكمة (فرونيس أو صوفيا) التي اكتسبها من خلال العقل، والتي

(١) للمزيد حول الاكتشاف التدريجي للعقل أو النفس في الثقافة اليونانية، انظر: (Snell, 1953).

تعزّزها التمارين الروحية والفكرية. وهذه المعرفة ليست بالضرورة معرفة بكل الأشياء، لكنها بالتأكيد معرفة بما هو مفيد حقًّا للبشر. وهذه المعرفة تحرِّر الحكيم من المشتتات والأوهام التي تسبِّبها الحواس الجسدية والعواطف، والتي توحي بإشباع وهمي أو فوري، وتمنعنا من وضع الصورة الأكبر في الاعتبار، سواء للعالم أو لأولوياتنا الكبرى.

وقد زعم سقراط أن العقل أو الفضيلة لا بد أن يتفوقا على كل القيم الأخرى من أجل رعاية الروح أو النفس. وفي رأي سقراط، فإن الفضيلة وحدها هي السعادة (انظر Cr. 48c6-d5؛ Ap. 28d6-1، Ap. 28B5-9). وهكذا فإن الأخلاق السقراطية تستلزم رفض الأخلاق القديمة التي تتلخص في تحقيق التميز من خلال الانتصار في القتال. وكما أشار كاليكليس بسخرية: «إذا كنت جادًّا وكان ما تقوله صحيحًا، فسوف تقلب الحياة البشرية رأسًا على عقب تمامًا، فنحن نفعل، على ما يبدو، عكس ما ينبغي لنا أن نفعله» (G. 481c). ويصوِّر نيتشه جيدًا كيف تصادمت فلسفة سقراط الأخلاقية مع هذه الأخلاق البطولية:

«ولكن عندما ذهب سقراط إلى حد قول «إن الرجل الفاضل هو أسعد رجل» لم يصدِّقوا آذانهم وتصوروا أنهم سمعوا شيئًا مجنونًا. ذلك أنه عندما يتحدث عن أسعد الرجال، فإنهم يتخيلون رجلًا من أصل نبيل يمتلك قسوة ووحشية الطاغية الذي يضحِّي بكل شيء من أجل نزواته ومتعته»(١)

(١) من الواضح أن نيتشه كان يقصد وجهة النظر اليونانية للسعادة التي عبَّر عنها أفلاطون من خلال دفاع ثراسيماخوس عن الاستبداد، باعتباره أسعد أو أفضل حياة. انظر، على سبيل المثال، محاورة «الجمهورية».

أما لنيتشه المتأخر، فإن أسلوب حياة سقراط كان بمثابة إفساد شاذ للثقافة اليونانية القديمة الصحية، لدرجة أنه شعر أنه يتطلب تفسيرًا نفسيًّا بدلًا من التفكير الفلسفي:

«كل شيء فيه مُبالغ فيه، وكاريكاتوري؛ وكل شيء فيه في الوقت ذاته مُستتر، مُضمر، باطني. إني لأُحاول أن أستجلي تلك الشذوذية التي أنجبت تلك المعادلة السقراطية بين العقل والفضيلة والسعادة؛ تلك المعادلة الأغرب على الإطلاق، والتي، فضلًا عن ذلك، تخالف كل غرائز وحدس اليونانيين الأقدمين».

وفي محاورتَي «كريتو» و«جورجياس»، يوضِّح سقراط أن أخلاقه تستلزم رفض المبدأ الهوميروسي الأساسي (والأوسع)، القائل بأن العدالة يجب أن تتضمن فعل الخير للأصدقاء وإيذاء الأعداء (انظر الجمهورية، الكتاب الأول). وفي معارضة للمبدأ الهوميروسي، زعم سقراط أنه لا ينبغي لنا أبدًا ارتكاب الظلم حتى ولو كان ذلك انتقامًا للظلم، بل إنه «يُؤثِر أن يُظلَم على أن يَظلم» (G. 469c):

«لذا لا ينبغي للمرء أن يرد الإساءة بالإساءة، أو أن يُلحِق الأذى بأي إنسان، مهما بلغت استفزازاته... وأنا أُدرك أن القليل من الناس هم الذين يفكرون على هذا النحو، وأنهم سيظلون قلة، ولذا، لا يمكن أن يتفق هؤلاء الذين يفكرون على هذا النحو وأولئك الذين لا يفكرون على هذا النحو، ولا بد لهم أن يشعروا بالاحتقار كلما رأى بعضهم قرارات بعض» (Cr. 49d).

ويؤكد سقراط -وهو ما أدهش محاوريه- أننا بارتكاب الخطأ

نُلحق بأنفسنا ضررًا أكبر كثيرًا من ضرر التعرض له. والواقع أن سقراط يعتقد أن الشخص الصالح أو الفاضل لا يمكن أن يعاني أي ضرر أو شر؛ على الرغم من أنه يستطيع من خلال الفعل السيئ أن يُلحِق بنفسه ضررًا أخلاقيًّا. وذلك لأن الشر الحقيقي الوحيد، في نظره، هو الخطأ الأخلاقي، وهو شيء لا يستطيع أحد غير الحكيم نفسه أن يتحكم فيه. وكل تلك الأشياء التي يفترض الناس عادة أنها شرور -الموت، والمرض، والفقر، وحتى الاضطهاد أو التعذيب- ليست شرورًا في نظر سقراط (انظر الفصل الثالث على وجه الخصوص). وهي لا تصبح شرورًا، ومصدرًا لضيق يمكن تجنبه، إلا إذا لم يكن لدى الشخص الحكمة لقبولها والاستجابة لها، بأفضل ما يستطيع. يقول سقراط: «لا يوجد شر للرجل الصالح، لا في أثناء حياته ولا بعد مماته» (Ap. 41d).

وهكذا فيمكننا أن نقول إن أبطال هوميروس، بقيادة أخيل، إذا كانوا على استعداد للتضحية بكل شيء من أجل المجد الدنيوي، فإن سقراط كان على استعداد للتخلي عن كل شيء خارجي عن النفس، لكن من أجل فضيلة متجذرة في الحكمة. وعلى النقيض من أبطال هوميروس والتراجيديين الذين تتحول سعادتهم إلى الشرف، الذي يخضع لتقلبات الحظ، فإن سعادة سقراط تتحول إلى فضيلة مستقلة تمامًا عن القدر. وكما علّق فلاستوس، «إذا كنت تؤمن بما يفعله سقراط»؛ أي أن الفضيلة هي السعادة، «فإنك تحمل سر سعادتك بين يديك. لا شيء يمكن أن يفعله بك العالم قادر على أن يجعلك غير سعيد» (Vlastos, 1991: 234–5). وبناءً على هذا الرأي، الذي اتّبعه حتى استنتاجاته النهائية،

«لابد أن يكون نزيل معسكرات الاعتقال سعيدًا مثل طالب فاضل بنفس القدر في كلية كامبريدج»، على الأقل إذا كان الأول يعرف الفلسفة ويمارسها (Vlastos, 1991: 215–16)[1].

إننا بحاجة إلى أن نذكر هنا أيضًا اللا مبالاة الشديدة التي أبداها سقراط إزاء احتمال موته، وهو ما أوضحه لنا أفلاطون في محاورتَي «الدفاع» و«فيدون» على وجه الخصوص، حيث يُصوَّر في الثانية -كما رأينا- وهو يواسي أصدقاءه، بدلًا من أن يلعن سوء طالعِه. ويصوِّر زينوفون سقراط وهو يرد بهدوء على تلاميذه الذين يلومون مدينة أثينا على إعدامه، قائلًا: «إن الطبيعة قد حكمت بالإعدام عليهم أيضًا» (Xen., Apo. 27). وردًّا على أنه حُكم عليه بالإعدام ظلمًا، سألهم عمَّا إذا كانوا يفضِّلون أن يُعدَم عدلًا (Vlastos, 1991: 28). وفي محاورة «دفاع سقراط» لأفلاطون، تتعلق الحجج التي ساقها سقراط بتفضيله «الأخيلي» للموت على العار، بعدم إمكانية معرفة الموت. إن الخوف من الموت أمر منطقي فقط إذا علمنا أنه شر. وهذا أمر لا نستطيع أن نعرفه. فإمَّا أن الموت يفضي إلى جزاء المحسنين في الآخرة، وإمَّا أنه نوم عديم الأحلام؛ وهي فكرة ستجد لها صدًى واسعًا في المدرسة

(١) يهدف فلاستوس إلى إنقاذ سقراط مما يراه نسخة سخيفة من فلسفة السعادة القديمة التي يتبناها الكلبيون والرواقيون. وهو يفعل ذلك من خلال تخفيف أو تدجين أطروحة سقراط. فوفقًا لتفسير فلاستوس، يزعم سقراط أن الفضيلة ضرورية وكافية لتحقيق السعادة، لكن على عكس الرواقيين، يعتقد سقراط أيضًا أن الحكماء سيكونون أسعد من غيرهم بدرجة طفيفة، إذا ناموا على سبيل المثال على سرير وثير بدلًا من سرير معسكر صلب، ما دام أن النوم على سرير وثير لا تتطلب منهم التنازل عن فضيلتهم. ويزعم سقراط أن امتلاك الخيرات غير الأخلاقية (مثل: الصحة والثروة والسمعة) تُشكِّل فرقًا «ضئيلًا»، وإن لم يكن مهملًا في سعادتنا (١٩٩١: ٢٣١).

الأبيقورية على وجه الخصوص (الفصل الثالث). والمهم أنه في كلا الاحتمالين ليس مخيفًا، وبالتالي لا يجوز للحكيم أن يصفه بالشر.

٧.١. الإرث السقراطي

إذا كان نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش يبدأ قديمًا باختيار الحياة أو الخيار الوجودي، كما يزعم هادو، فإننا نستطيع أن نرى في اختيار سقراط للفضيلة توجهه الأساسي. وبعبارات كانطية قد تبدو قديمة نوعًا ما، يحدِّد هادو هذا التوجُّه على أنه «القيمة المطلقة للنية الأخلاقية». بعبارة أخرى، تمنح أخلاق سقراط القيمة فقط لاختيارات الفرد وأسبابه. ويهدف سقراط إلى «إعادة» محاوريه إلى الذات التي تختار بحريةٍ الخيرَ الأخلاقي، ولا تجد سعادتها أو اكتمالها في شيء غير حريتها في اختيار الخير. «وبالتالي، فإن محتوى المعرفة السقراطية هو في الأساس القيمة المطلقة للنية الأخلاقية واليقين الذي يوفره اختيار هذه القيمة» (Hadot, 1995: 34). ويزعم هادو أن الخيار الوجودي لسقراط يكمن في صميم كل المدارس الفلسفية القديمة، على الرغم من إنكار الأبيقوريين لتأثير سقراط المباشر على مؤسسهم. وكما سنرى، تمارس كل هذه المدارس تمارين روحية لتحقيق التحول الفلسفي؛ أي حالة من تحقيق الذات أو الكمال التي تنطوي على انفصال عن طرق التفكير والعيش العادية. وبمصطلحات معاصرة، يمكننا أن نقول إن سقراط والمدارس الهلنستية قد «أضفوا طابعًا داخليًّا» على مفهوم السعادة (٦). ويزعم هادو أن «كل التمارين الروحية» هي:

«في الأساس عودة إلى الذات، إذ تتحرر الذات من حالة

الاغتراب التي غرقت فيها بفعل الهموم والأهواء والرغبات. و«الذات» التي تتحرر بهذه الطريقة لم تعد مجرد ذات فردية أنانية هوجاء، بل تصبح ذاتًا أخلاقية، مُنفتحة على آفاق العالمية والموضوعية» (Hadot, 1995: 103).

إذن كما رأينا في هذا الفصل، لم تكن الفلسفة بوصفها طريقة للعيش في بداياتها أقل من ثورة أخلاقية وثقافية، إذ لم تكن التمارين الروحية لسقراط والمدارس القديمة تعديلات طفيفة على الأعراف والممارسات العادية للذات ما قبل الفلسفية، بل كانت دعوات «لدخول عالم بديل واكتساب ذات جديدة» (Long, 2006:13). وقد دار جدل بين الفلاسفة القدماء حول مدى دقة فهم عقيدة سقراط التي تبدو متناقضةً، والقائلة بأن العيش الطيب يعني العيش الفاضل، مع ترك كل ما عدا ذلك للآخرين أو للحظ أو للآلهة. ولأسباب مختلفة، رفض الفلاسفة المعارضون مثل أرسطو ونيتشه ادعاءات سقراط الرئيسية، باعتبارها تمارين في العبث أو حتى «إنكار الحياة». وهكذا يقول أرسطو: «إن أولئك الذين يقولون إن الرجل الذي يتعرض للتعذيب ويعاني مصائب رهيبة يكون سعيدًا إذا كان رجلًا صالحًا، يقولون هراءً» (EN 1153 B 19–21).

ومع ذلك، وكما سنرى في الفصول التالية، فإن النموذج الذي تبناه سقراط عن الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، فضلًا عن «غرابته» ونموذجه البطولي للسكينة التي لا تعرف الخوف، يشكِّلان الخيط الرابط بين المدارس الهلنستية، وسيستمران في إلهام ولادة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش في وقت لاحق. ويُسلِّط نيتشه الضوء على هذا في مدحه لسقراط باعتباره حرباء فلسفية:

«إن مسالك أنماط الحياة الفلسفية على اختلافها تعود بجذورها إلى سقراط، فهي في جوهرها أنماط حياة الطبائع المتباينة التي رسَّخها العقل والعادة وأكسباها الثبات، وكلها تتجه نحو الابتهاج بالحياة وبالذات، مما يمكِّن المرء من استنتاج أن أبرز سمات سقراط الشخصية هي مشاركته لكل طبيعة مزاجية... ويتفوق سقراط على مؤسس المسيحية في امتلاك نوع مرح من الجد، وفي تلك الحكمة المفعمة بالدهاء التي تشكِّل أرقى حالات النفس البشرية».

ويرى أ. أ. لونج أن ما ميَّز أنماط عيش المدارس ما بعد السقراطية بالطابع السقراطي هو تبنيها «لرؤيته الخاصة لمضمون الأخلاق؛ أي التشكيك في الأعراف السائدة، وتبديد المخاوف والرغبات التي لا تستند إلى أساس عقلي، وإعادة ترتيب جذري للأولويات بهدف تحقيق صحة النفس، وقبل كل شيء، مفهوم التحكم في الذات» (Long, 2006: 7). وببراعة، يحدِّد الأسس الفلسفية لهذا الإرث السقراطي في القضايا التالية المتعلقة بالسعادة أو اليودايمونيا:

١ السعادة هي العيش في وئام مع الطبيعة.

٢ السعادة هي شيء متاح لأي شخص مستعد للانخراط في تدريب جسدي وعقلي كافٍ.

٣. جوهر السعادة هو التحكم في الذات، الذي يتجلى في القدرة على العيش سعيدًا حتى في أحلك الظروف.

٤ . السيطرة على الذات تعادل، أو تستلزم، شخصية فاضلة.

٥ . الشخص السعيد، وفقًا لهذا التصور، هو الشخص الوحيد الذي

يتمتع حقًّا بالحكمة والمُلك والحرية.

٦ الأشياء التي اعتُبرت تقليديًّا ضرورية للسعادة، مثل: الثروة والشهرة والسلطة السياسية، ليس لها قيمة.

٧ العوائق الرئيسية للسعادة هي الأحكام الزائفة للقيمة جنبًا إلى جنب مع الاضطرابات العاطفية وضعف الشخصية اللذين ينشآن عن هذه الأحكام الزائفة.

وبالطبع، على الرغم من أن جميع الفلاسفة ما بعد السقراطيين والفلاسفة الهلنستيين والرومانيين استقوا من فكر سقراط، فقد فعلوا ذلك بطرق مختلفة، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للحياة الطيبة. كان الشعراء الكوميديون القدماء يستمتعون بالسخرية من خلافات الفلاسفة حول أفضل حياة. ومع ذلك، كما يلاحظ لونج، على الرغم من هذه الاختلافات، «هناك إجماع ملحوظ بين الفلاسفة حول نوع الشخصية التي تسعى أخلاقهم إلى إنتاجها... نوع جديد من البطل؛ تجسيد حي للقوة الفلسفية؛ شخصية كانت جاذبيتها للعالم الهلنستي تتلخص في السيطرة على الذات» (Long, 2006: 7). وقد زعم الكلبيون القدماء أن ممارساتهم الزهدية تمكِّن الأفراد من بلوغ المَلَكية الحقيقية، أو الحُكم على الذات الذي يكشف زيف ملوك الأرض ويُظهِرهم عبيدًا؛ وعلى نحو مماثل، زعم الأبيقوريون بأن ممارساتهم تسمح للإنسان بأن «يعيش إلهًا بين البشر» (الفصل الثاني)، وأشار الرواقيون إلى أن الحكيم الرواقي وحده هو الحر حقًّا، أما الباقون فهم حمقى أو عبيد (الفصل الثالث). وقد آن الأوان للانتقال إلى مذاهب الفلسفة ما بعد السقراطية.

٢

الأبيقورية: الفلسفة بوصفها طريقة إلهية للعيش

٢.١. مقدمة

بدأت الأبيقورية في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، عندما أحضر أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م)، وهو مواطن أثيني وُلد في جزيرة ساموس، مذهبه إلى أثينا وجعل مقر تدريسه حديقة خارج أسوار المدينة، في منافسة للأكاديمية الأفلاطونية القائمة بالفعل، ومدرسة ليسيوم التابعة لأرسطو، ولاحقًا الرواق الرواقي، الذي تأسس بعد الحديقة. وادَّعى سينيكا، الرواقي الروماني في القرن الأول الميلادي، أن هناك نقشًا على بوابات حديقة أبيقور، يقول: «أيها الغريب، ستُمضي هنا وقتًا ممتعًا. فالمتعة هي الخير الأسمى» (Ep. 79.15). (وكان هذا يتناقض بوضوح مع لافتة الأكاديمية الأفلاطونية القريبة التي كُتب عليها: «لا يدخل هنا مَن لا يتقن الهندسة»). لقد أصبحت الأبيقورية من أكثر المذاهب والمدارس الفلسفية القديمة شعبية، وأيضًا إثارة للجدل، منذ تأسيسها في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد إلى ذروة شعبيتها في الجمهورية الرومانية في القرن الأول قبل الميلاد. ويذكر ديوجانس

اللايرتي أن منافس أبيقور، الأفلاطوني المتشكك أركيسلاوس (٣١٦-٢٤١ ق.م)، رئيس الأكاديمية الأفلاطونية، سُئِل عن سبب انضمام الكثير من طلاب المدارس الأخرى إلى الأبيقوريين، في حين قلَّما انتقل أبيقوري إلى مدرسة أخرى، فأجاب أركيسلاوس: «يمكنك تحويل الرجل إلى خَصِي، لكن لا يمكنك تحويل الخَصِي إلى رجل» (DL. 4.43). وقد ظلت نظرة أركيسلاوس هذه تطارد الأبيقورية. ويدين النقاد الفلسفة الأبيقورية باعتبارها طائفة تمجيدية لشخص أبيقور، تستأصل العقل المحايد والناقد لطلابها وتستبدل به السعي وراء السعادة (Nussbaum,1994: 138-9). ووفقًا لهذا الرأي، كانت الأبيقورية تعلِّم طلابها أن يؤمنوا بِما يجعلهم سعداء، لا أن يسعوا وراء الحقيقة[1]

وعلى الرغم من أن أبيقور قدَّم فهمًا دقيقًا لمفهوم المتعة (hedônê) باعتبارها غاية الغايات، فإن سهام النقد الشعبي لم تفتأ تُصوَّب نحو فلسفته، شأنها في ذلك شأن الرواقيين الذين يواجهون سوء فهم مستدام لمذهبهم القائم على الفضيلة. وقد ترسَّخت في الأذهان صورة للأبيقوريين بوصفهم غارقين في الشهوات والملذات. وفي القرن الأول قبل الميلاد، صوَّر الشاعر الروماني هوراس نفسه بأسلوب تهكمي ساخر بوصفه «خنزيرًا أنيقًا من قطيع أبيقور». وفي هجومه على الأبيقورية، عبَّر الرواقي الروماني إبكتيتوس عن ازدرائه لتركيزهم على المتعة. وجادل بأنه إذا كانت المتعة هي الخير الأسمى، فإن الحياة

(١) سنعود إلى هذه النقطة في خاتمة الفصل.

تنحدر إلى وجود دنيء قائم على الإشباع الجسدي البحت. وقد استهزأ بأسلوب حياتهم، مُشيرًا إلى أنه يشبه حياة الدودة، التي لا تهتم إلا بالأكل والشرب والتغوط والتزاوج. وكما يذكر ديوجانس اللايرتي:

«يهاجمه إبكتيتوس باعتباره رجلًا منحرفًا للغاية، ويوبِّخه بشدة، وكذلك يفعل تيموكراتس، شقيق ميترودوروس... ويقول إن أبيقور كان يتقيأ مرتين في اليوم، نتيجة لإفراطه في الشرب» (DL X, 6).

وفي الاستخدام المعاصر، لا يزال مصطلح «الأبيقورية» مرادفًا لمبدأ المتعة الذي ينطبق في الغالب على الأكل والشرب، والبحث عن المتعة السطحية وغير الأخلاقية، وعيش حياة من الترف أو الفجور، تمامًا كما لا يزال مصطلح «الرواقي» يُستخدم لوصف تحمل مصاعب الحياة برباطة جأش، أو «مقاليع وسهام الحظ الفاحش» كما ذُكِر في مسرحية هاملت.

في هذا الفصل، سوف نلقي الضوء على مساهمة الأبيقورية في تراث الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، بطريقة تُظهِر أن أكثر الانتقادات التي وُجِّهت إليها شيوعًا كانت في غير محلها. وكما سيتضح لنا، فإن فلسفة أبيقور كانت أعمق غورًا وأقلّ ابتذالًا ممَّا توهَّمه الكثير من ناقديها. وتُبين لنا الدراسة المتأنية أن الأبيقورية، في جوهرها، لم تكن إلا ضربًا من ضروب «الرصانة والاعتدال»، وأنها كانت «تنبذ الملذات الفاخرة» وتُعلن الحرب على «فينوس» [أو الحب الرومانسي]، «لا لذاته، بل لما يتبعه من مضار»، وأنها قدَّمت إعادة تقييم للقيم المعاصرة لم تكن أقل جذريةً من إعادة تقييم سقراط (الفصل الأول). وسنبدأ

بتفحص التصريحات الميتا-فلسفية التي أدلى بها أبيقور وأتباعه، والتي وصلت إلينا.

٢.٢. الأبيقورية بوصفها طريقة للعيش والعلاج والكتابة

مثل الفلسفات القديمة الأخرى، عرَّفت الأبيقورية نفسها على أنها طريقة حياة تزعم منح أتباعها السعادة (اليودايمونيا) أو النعيم (ماكاريا). وكما يشير ديكين كلاي، فإن «أبيقور يقصد بـ«الفلسفة» أسلوب حياة فلسفي وليس مجرد مجموعة من العقائد» (Clay, 2009: 15). وفي رأي أبيقور كما في رأي الرواقيين (الفصل الثالث)، فإن الفلسفة تتألف في المقام الأول من «التشكيك في التقاليد، وإزالة المخاوف والرغبات التي تفتقر إلى أي أساس عقلاني، وإعادة ترتيب جذري للأولويات بهدف تحقيق صحة النفس، وفوق كل شيء، مفهوم السيطرة على الذات»، على حد تعبير أ. لونج (٢٠٠٦).

ومع ذلك، تميزت الأبيقورية عن الفلسفات القديمة الأخرى باستلهامها للتشبيه الطبي في تصورها وتطبيقها لنمط حياتها، وهو تشبيه كان شائعًا في الفكر الهلنستي، وسنجد له أثرًا جليًّا عند شيشرون (Nussbaum, 1994; Clay, 2007: 20;Sharpe, 2016a) (V)[1]

---

(١) انظر: (Erler & Schofield, 1999: 646):

«الفلسفة بوصفها دواء، والفيلسوف بوصفه طبيبًا للنفوس، وهذا التشبيه ليس غريبًا، فقد استخدمه ديموقريطس وأفلاطون. لكن أبيقور أخذه إلى أقصى مداه. فتعاليمه أشبه بالأدوية، وكتاباته بمنزلة الوصفات الطبية»؛ ويُضيف كونستان: «لقد كانت المدرسة الأبيقورية ترى في رؤاها علاجًا للآفات التي تُصيب العقل أكثر من غيرها من مدارس الفلسفة في العصور الكلاسيكية القديمة».

وكما تخبرنا إحدى الشذرات في رسائل أبيقور المعنونة بـ«العقائد الأساسية»: «فارغة هي كلمة الفيلسوف التي لا تداوي معاناة الإنسان [pathos anthropou therepeutai]»، «لأنه كما لا فائدة من الطب إذا لم يداوي أمراض الجسم، فلا فائدة من الفلسفة أيضًا، إذا لم تداوِ معاناة العقل». كما تبدأ رسالة أبيقور إلى مينوسيوس بشيء مشابه:

«لا يتوانَ أحد عن طلب الحكمة في ريعان الشباب، ولا يكل عن اقتفاء أثرها في شيخوخته. فليس من عمر لا يناسب طلب صحة الروح. والقول بأن أوان دراسة الفلسفة لم يحِن بعد، أو أنه قد فات، كمثل القول بأن أوان السعادة لم يأتِ بعد أو أنه قد انقضى» (DL X, 122).

ومن هذا المنطلق يجب أن نفهم انتقادات أبيقور اللاذعة للتقليد اليوناني المُسمى بالـ«بايديا» أو التعليم الحر (٤). «أطلِق قاربك، أيها الشاب المبارك، واهرب بسرعة من كل أشكال البايديا [أو الثقافة]»، هذا ما يوصي به أبيقور (B 33؛ Cic. De fin. II، 4). وبالمثل، كان يتجنب جميع الاهتمامات الفلسفية بالمنطق أو الجدل، «فالأبيقوريون يرون أن تطابق الكلمات مع الأشياء يكفي الفيلسوف الطبيعي، ليتقدم في بحثه بيقين» (DL X، 30)[1] هنا، كما في أي مكان آخر، سيكون من الصعب في الواقع أن نتخيل تصورًا للفلسفة أبعد من التصورات

(١) يُقسم الأبيقوريون الفلسفة إلى أخلاق وفيزياء وتخصص ثالث يُسمَّى «فلسفة المعرفة»، وهو أقرب إلى ما نسميه نظرية المعرفة القائمة على الفرضيات المادية للفيزياء بدلًا من المنطق أو التحليل (Hadot, 2002: 120–1).

السائدة في الفكر الأكاديمي اليوم. إن نقطة البداية والنهاية للفلسفة في نظر أبيقور هي الاهتمام الشديد بالمعاناة البشرية التي يمكن تجنبها:

«لا تستغرب إذا ما صرخت الروح حين يئن الجسد. فالجسد يستغيث من وطأة الجوع والظمأ والبرد. وعلى الروح أن تصغي إلى هذه الاستغاثات، فكبْتها عسير، وتجاهل نداء الطبيعة وخيم العواقب».

إن حياة أغلب الناس في نظر أتباع المذهب الأبيقوري تتسم بالضغوط والاضطرابات المؤلمة (٩). وكما يصوِّر لنا الأبيقوري الروماني لوكريتيوس في قصيدته الطويلة، فإن هذا ينطبق حتى على المشاهير والأغنياء والأقوياء (إن لم يكن أكثر من أي أحد آخر) (RN II, 30–61). لقد بدا كما لو أن غير الفلاسفة، أو غير الأبيقوريين، كانوا يعانون وباء يبدأ ديوجانس الأويندي بتشخيصه في عمله النثري الاستثنائي المنقوش على جدار حجري ضخم في المدينة الجبلية:

«الحقيقة أن الأغلبية قد أصابهم وباء الآراء الزائفة عن الكون، فغدوا كأنهم في قبضة الطاعون، وأعدادهم في ازدياد مطرد، إذ يقلِّد بعضهم بعضًا، فينتقل الداء من فرد إلى آخر كما ينتقل بين القطعان، وبما أنه من واجبنا أن نعين مَن يأتي بعدنا، فهم منا وإن لم يُولدوا بعد -وأن نغيث الغرباء الذين يحلون بمدينتنا- وبما أن أنواع العلاج التي أقدِّمها قد وسعت دائرتها لتشمل جموعًا غفيرة، فقد أردت أن أستغل هذا الرواق لأُدوِّن فيه (العلاجات) التي تنجي من الهلاك» (fr. 3 II.7-VI.2 Smith).

ومن ثم تصف الفلسفة الأبيقورية عقائدها صراحة بأنها تحتوي على أدوية أو علاجات للأمراض البشرية، كما سنرى مع أشهرها جميعًا، «العلاج الرباعي» أو «تيترافارماكوس (tetrapharmakos)». إن صياغة أو تقديم مثل هذه العلاجات، كما يمكننا أن نتخيل، تختلف على نحو ملحوظ عن الفلسفة كما هي مكتوبة اليوم، حتى في هذا الكتاب(٦)[1]

ولا بد لنا من توخي الحذر هنا، فنحن نعلم أن أبيقور قد ترك لنا أكثر من ثلاثمائة مؤلف، من بينها الأطروحة الشهيرة «في الطبيعة»، التي يبدو أنها كانت تتألف من سبعة وثلاثين كتابًا مبنيةً على محاضرات شفهية ألقاها على ميترودوروس. ومع ذلك، لا ننسى أن أبيقور قد كتب رسائل لتلخيص فلسفته، وأن الكثير من أقواله وشذراته قد نجت من الضياع. وهذه الأقوال والشذرات مكونة من عبارات موجزة تكاد تكون أمثالًا، سهلة الحفظ والاستذكار، مثل الشذرة رقم ٤٦٩ في رسائل «العقائد الرئيسية»: «الحمد للطبيعة المباركة، التي يسَّرت لنا الضرورات، وجعلت ما يصعب الحصول عليه غير ضروري». وفي الكتاب العاشر من «حياة الفلاسفة المشاهير»، يقدِّم لنا ديوجانس اللايرتي نسخًا كاملة لثلاث من رسائل أبيقور تتناول الفيزياء والفلك والأخلاق. وتُلخص هذه الرسائل الموجزة، الموجهة إلى هيرودوت وبايثوكليس ومينوسيوس، منظومة المعتقدات الأبيقورية برمتها.

وفي مقالة رائدة حول أساليب أبيقور في التدريس، سلَّطت

---

(١) لتحليل مفصل لاستراتيجيات العلاج الأبيقوري، انظر:
Tsouna (2009: 234–48) and Tsouna (2007: 75–87)

إلستراوت هادو (١٩٦٩) الضوء على المنطق التربوي وراء استخدام أبيقور لهذه الأشكال الأدبية (٥). وهي تستشهد بمقطع حيوي بخاصة من رسالة إلى هيرودوتس (DL X, 25 ff.; I. Hadot, 1963: 347 - 8)، حيث يزعم أن اختزال خطابه الفلسفي في نماذج مختصرة له قيمة لفئتين مختلفتين من الطلاب. فللمبتدئين وأولئك الذين ليس لديهم الوقت لاستكشاف جميع جوانب الخطاب الفلسفي الأبيقوري، تقدم هذه النماذج المختصرة ملخصًا سهل الهضم، مما سيمكِّنهم من تذكُّر الأفكار الرئيسية. وللطلاب الأكثر تقدمًا، فإن هذه النماذج المختصرة ضرورية:

«لاستحضار المبادئ التي تشكِّل قوام المناقشة برمتها، إذ إن إدراك الصورة الكلية أجدى لنا من الغوص في تفاصيلها الدقيقة».

لقد أدرك أبيقور أهمية تكثيف المبادئ الجوهرية للمذهب في حِكم وشذرات قصيرة، فقد كان يرى في ذلك سبيلًا لجعلها حاضرةً في الذهن على الدوام (procheiron) (I. Hadot، 1963: 352). علاوة على ذلك، فإن صياغة أقوال وشذرات مُحكمة البناء البلاغي يسهِّل حفظها. وفي ختام «رسالته إلى مينوسيوس»، وهي خلاصة للأخلاق الأبيقورية، يذكِّر أبيقور مُخاطبه (ونحن القرَّاء بالتبعية) بضرورة استذكار النقاط الرئيسية في الرسالة «ليلًا ونهارًا» (DL X، 135)، حتى «تتحول إلى قناعات راسخة وتطرد الآراء الفارغة التي تغذي الخوف من الألم والموت» (Erler & Schofield, 1999: 670). إن الأمر هنا يتعلق بممارسة روحية للتأمل (٣) تتضمن تعميق الفهم لمبادئ

أبيقور الأساسية: «تأمل مستمر في الحقائق الفلسفية الأساسية، وهي ممارسة يمكن للمتخصص الفلسفي أن يمارسها بمفرده أو مع غيره» (I. Hadot, 1963: 349!). والهدف من هذه الممارسة، التي سنلتقي بها مرة أخرى مع ماركوس أوريليوس [٤ ,٣]، هو غرس هذه المبادئ بعمق في شخصيات الطلاب بحيث لا تعيد تشكيل معتقداتهم النظرية فحسب، بل ودوافعهم ورغباتهم وأفعالهم اليومية (I. Hadot, 1963: 352-3). ومن ثم، يعلِّق إيرلر وسكوفيلد على ذلك بقولهما إن أفضل قراءة لكتاب «العقائد الأساسية» لأبيقور هي باعتباره نوعًا من التعليم الديني الفلسفي «المصمم ليُحفَظ ويُمتَص في مجرى الدم الفكري والعاطفي لأبيقور» (Erler & Schofield, 1999: 670). وهكذا فإن الفهم النظري للخطاب الفلسفي، أو على الأقل لادعاءاته الأساسية، ضروري ولكنه غير كافٍ لتحقيق حياة طيبة للأبيقوري.

٢.٢. التوجه إلى الداخل: ضد الآراء الفارغة والرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية

كما كان الأمر عند سقراط والرواقيين، فإن صلاحية الأبيقورية بوصفها علاجًا فلسفيًّا تتوقف على تقديمها لتفسير محدد لطبيعة العقل والدوافع. والمسألة الحاسمة هنا، كما في سائر المدارس القديمة، هي تحديد دور الأحكام والمعتقدات في السعادة والشقاء. ويؤكد أبيقور أن الأحاسيس التي نمتلكها هي دائمًا صادقة أو مطابقة للواقع (Cic. De Fin. I، 30). ونرى هذا في ما أصبح يُعرَف باسم «حجة المهد» لأبيقور، حيث يراقب الأطفال والحيوانات، من أجل تحديد ما هو

الخير الحقيقي للبشر (DL X، 137؛ Cic. De Fin. I، 30؛). ومع ذلك، فإن البشر يفرون أحاسيسهم وفقًا لمعتقدات وآراء يمكن أن تكون خاطئة، وغالبًا ما تكون كذلك. فالعقل قد يستنتج من الأدلة ما يوهمنا بوجود تهديدات وإغراءات وهمية، والخيال قد يعيد تشكيل ما تقدِّمه الحواس، مُتأثِّرًا بعواطفنا (Nussbaum, 1994: 106 7). مثل هذه المعتقدات الزائفة «الفارغة» (kenos) أو «السعي الفارغ» (kenospoudon) هي «أسباب مُنتجة» (drastikē aitiai) للمخاوف والرغبات التي تنتج التعاسة.

باختصار، يعاني البشر بسبب معتقداتهم الخاطئة بشأن الحياة والموت والطبيعة والخير والآلهة (Nussbaum، 1994: 153). إنه الموقف نفسه (٥)، الذي يحثُّنا على «الالتفات إلى الداخل» وفحص أنفسنا، كما يوضِّح سقراط في محاورة «الدفاع» (انظر الفصل الأول). وهكذا، تتحول الفلسفة إلى تفكير رصين يصحِّح هذه المعتقدات الخاطئة من خلال التأمل في الذات، ويُزيل ما يترتب عليها من رغبات. وبهذا تكون علاجًا للنفوس (٦).

ولكن ما الأشكال المميزة إذن لهذه المعتقدات الزائفة (الكينودوكسيا) التي تؤجِّج نيران المعاناة، في نظر الفلسفة الأبيقورية؟ كما هي الحال في الرواقية، توجد على الأرجح أربعة أنواع من هذه المعتقدات:

وصفيًا:

- قد نسلِّم بجهالة بأمور موهومة ونتعامل معها كما لو كانت

حقائق راسخة، وهي في واقع الأمر أضغاث أحلام (كالآلهة والعالم الآخر والحياة بعد الموت).

- وقد نُعرِض عبثًا عن حقائق ثابتة ونتجاهلها، وكأنها أوهام، وهي في الحقيقة أمور واقعة (كالعمليات الذرية ونشأة الكائنات الحية وفنائها).

رغائبيًّا:

- قد نتمنى بجهالة أن تكون أمور لا تقتضيها طبيعتنا لتحقيق السعادة (كالمال الوفير والسلطان والنفوذ) ضروريةً لسعادتنا.
- وقد نتمنى عبثًا أن نتجنب أمورًا ضرورية في الحياة (كالشيخوخة والألم والفناء)، أو أن نتصورها غير ضرورية.

وتشتهر الفيزياء الأبيقورية بتبنِّيها للذرية، وهي نظرية تعود جذورها إلى ديموقريطس، الفيلسوف السابق لسقراط، وتُبشِّر بالنظرة العلمية الحديثة للكون اللا متناهي[1] ومع ذلك، فإن أبيقور لم يرَ في تبني هذه النظرة الفيزيائية سببًا للقلق، ولم يعتبرها «تُجرِّد الأشياء من معناها» أو نظامها، بل كان يرى أن الطبيعة البشرية، كما ندركها، تضع حدودًا لما يحتاجه الإنسان حقًّا لتحقيق السعادة. وعليه، فإن الأبيقوريين يرون أن هناك رغبات طبيعية وضرورية (أوريكسيس)، لا بد من إشباعها من دون قلق أو عناء (كالطعام والشراب والمأوى)

---

(١) انظر:

D. Sedley, Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, chapter 3 'Epicurus' On Nature'

LM, 127;KD, 15, 26; VS, 21, 23, 35, 59; Cic. Fin. II 26) ff). وهناك أيضًا احتياجات طبيعية ولكن غير ضرورية -كالرغبة في الجنس- ينبغي إشباعها باعتدال. والأهم من ذلك، أن هناك رغبات غير طبيعية يتوهمها الإنسان، لأمور لا تقتضيها طبيعته. وهذه الرغبات هي نتاج آراء ومعتقدات زائفة، ولا يحقِّق إشباعها سعادة دائمة (KD 15, 18, 20, 21). فالسعي وراء الثروة، على سبيل المثال، لا يعرف حدًّا، ونادرًا ما يرضى مَن يسعى إليه بما يملك (ويظل واهمًا بأن غيره من الأقل استحقاقًا يستولون على ما هو حق له). وهذه هي «إشارة» الطبيعة التي تكشف أن هذه الرغبة غير طبيعية، وأنها تقوم على رأي زائف حول ما يحقِّق السعادة (Nussbaum,1994: 111–12; LM, 130, KD, 14, Sen. Ep. 169). وهكذا تخبرنا الشذرة ٤٦ في «العقائد الأساسية» أن «قلقك (تاراكسيا) يتناسب طرديًّا مع نسيانك للطبيعة، إذ تحمِّل نفسك مخاوف ورغبات لا حد لها». ويأسف لوكريتيوس في الكتاب الخامس من «في طبيعة الأشياء» (الأسطر ١٤٢٩-٣١) قائلًا:

«يكد البشر في عناء دائم، لا طائل منه ولا جدوى، ويُفنون أعمارهم في هواجس فارغة، إذ يجهلون حدود رغباتهم، ومدى ما يمكن أن تزيد به المتعة الحقيقية».

إذن، فالشقاء في نظر الأبيقورية هو ضرب من ضروب الحُمَّى التي تصيب الروح، وتنشأ من أخطاء العقل، بل هو أشبه بـ«عاصفة هوجاء» تعصف بالنفس (DL X, 128). فالأخطاء التي تكتنف آراءنا (دوكسا) تدفعنا إلى التوق واللهث وراء أمور لا تقتضيها طبيعتنا، كالثروة وجُل

«مظاهر الوجاهة». كما توقِعنا في دوامة القلق بشأن أمور لا قِبلَ لنا بتغييرها، كالموت، أو أمور وهمية لا وجود لها، كالآلهة. وهكذا تخبرنا الشذرة رقم ٤٧١:

«قلَّما تجد امرأ يعوزه الضروري من حاجات الطبيعة، لكن تُثقله الرغبات الزائفة. فالأحمق لا يرضى بما يملك، بل يظل مُعذَّبًا بما ينقصه. وكما أن الحمى تلهب في المريض شهوة ما يضره، كذلك أصحاب النفوس السقيمة يظلون فقراء في كل شيء، ويتقلبون في رغبات جامحة لا تشبعها قناعة، من فرط نهمهم».

إذن، تؤدي الفلسفة الأبيقورية -بوصفها علاجًا شافيًا- مهمتها بتصحيح معتقداتنا الزائفة، واستبدال بالأوهام وأضغاث الأحلام التي تمليها علينا آراؤنا الفارغة عن العالم وحاجاتنا الحقيقية، معتقدات راسخة توافق طبيعتنا.

٢.٤. إعادة تقييم أبيقور للسعادة والمتعة والخير

في حديقة أبيقور، كما كانت الحال مع سقراط، ندرك من جديد كيف كانت الفلسفة القديمة، بوصفها طريقة للعيش، تدعو إلى إعادة تقييم القيم السائدة في العصور القديمة والحديثة. وتُقدم لنا الأبيقورية بعضًا من أروع الصور المثالية للسعادة في الفلسفة القديمة، حيث تتجلى السعادة في بساطة العيش خارج صخب المدن وضجيجها، وفي النأي عن إذكاء الرغبات وتضخيم الهموم بلا داعٍ. وكما يوضِّح لوكريتيوس، فإن الثروة المالية ليست خيرًا في ذاتها عند الأبيقوريين. ولا يمكنها أن

تحقِّق للإنسان «الثراء» الحقيقي، إذا ما قصدنا بالثراء الإشباع الحقيقي:

«مع أن هناك الكثير من الأشياء التي قد تمنحنا لحظات متعة عابرة، فإن الطبيعة لا تقتضيها، فليس من الضروري أن تُزيَّن البيوت بتماثيل ذهبية لفتيان يحملون مشاعل... وليس من اللازم أن تلمع المنازل بالفضة والذهب، أو أن تتردد أصداء أنغام القيثارات في قاعات مُذهبة الأسقف» (RN II, 23-9).

إن السعادة الحقة، كما تبيِّنها الفلسفة، لا تتطلب الكثير:

«عندما يستلقي المرء مع نفسه على ضفاف نهر، فوق عشب ناعم، تحت ظلال شجرة باسقة، ويستمتع من دون عناء، يستعيد جسده عافيته، خاصةً إذا ما ابتسم الطقس وتناثرت الزهور على البساط الأخضر. وإذا ما تقلَّبت على أغطية مُطرزة مصبوغة بالأرجوان، فلن تفارقك الحمى أسرع مما لو استلقيت على فراش بسيط. ولما كانت الثروات والمناصب والمجد الزائف لا تجدي الأجساد نفعًا، فلا بد أن نفترض أنها لا تفيد العقول أيضًا» (Nussbaum, 1994: II, 30–9).

هناك إذن شيء «مُفارق للمألوف» بكل تأكيد في المذهب الأبيقوري، الذي يعيد تعريف الثروة الحقيقية على أنها ثروة النفس، والسيطرة الحقيقية على أنها السيطرة على معتقدات المرء وعواطفه، و«التقوى» الحقيقية على أنها فهم فلسفي للطبيعة. يقول أبيقور في عبارة تشبه أقوال الرواقيين: «إذا أردت أن تُغني بايثوكليس، فلا تُعطِهِ المزيد من المال، بل قلِّل من رغبته» (U135; Cic. Sto. Par. I). وتخبرنا

كذلك الشذرة رقم ٢٠٧ من «العقائد الأساسية»: «خير لك أن تنام على حصير وأنت آمن وهانئ البال، من أن تنعم بأريكة ذهبية ومائدة فاخرة وأنت غارق في الهموم». وفيما يتعلق بفضيلة التقوى التقليدية، يبين لنا لوكريتيوس كيف يعيد الأبيقوريون تعريف هذه القيم وتخصيصها:

«ليست التقوى أن يُرى المرء دائمًا وهو يتوجه إلى صخرة ورأسه مغطى، ويتردد على كل مذبح، ويُلقي بنفسه ساجدًا على الأرض، ويمد كفَّيه أمام هياكل الآلهة، أو يُرِيق دماء البهائم على المذابح، أو يكدِّس النذور المقدسة بعضها فوق بعض، بل التقوى هي أن يدرك المرء كل شيء بعقل هادئ ومطمئن» (RN V, 1195–202).

إن القضية المطروحة هنا هي إعادة تصوُّر الغاية من الحياة (٨)، بطريقة تتحدى القيم السائدة آنذاك بنفس القدر الذي تحدى به سقراط القيم في عصره، وإن اختلف المنطلق، إذ يعلن أبيقور: «السعادة والنعيم لا يرتبطان بوفرة الثروات أو المناصب الرفيعة أو السلطة، بل بالتحرر من الألم وسلامة الشعور، وبحالة ذهنية تضع حدودًا تتوافق مع الطبيعة». وهنا يبرز تقدير أبيقور العالي للمتعة، وإعلانه الشهير بأن المتعة هي الخير الأسمى، إذ يرى أبيقور أن البشر يميلون بالفطرة ومنذ نعومة أظفارهم إلى طلب المتعة وتجنب الألم. ويستنتج من ذلك أن أي «خير» كـ«فضيلة» سقراط أو الرواقيين المتفاخرة، أو «خير» أفلاطون الذي لا يفضي إلى متعة، لا يمكن أن يكون خيرًا حقيقيًّا. ومع ذلك، لا بد لنا من التميز بين أنواع الملذات، مع مراعاة آثارها البعيدة المدى. فكما يؤكد: «لا توجد متعة سيئة في جوهرها، لكن الأسباب المؤدية

إلى بعض الملذات تجر معها الكثير من اضطرابات المتعة». والمقصود هنا هو ما يصاحب الإفراط في الملذات الجسدية من خجل وندم وآثار صحية سلبية يعرفها الجميع. لذا، يقرر أبيقور: «كل متعة خير في طبيعتها، لكن ليس كل متعة جديرة بالاختيار»:

«تمامًا مثلما أن كل ألم شر، ومع ذلك لا ينبغي تجنب كل ألم، بل ينبغي تقدير هذه الأمور بميزان دقيق ينظر فيما هو مناسب وما هو غير مناسب، فقد نشعر بالخير شرًّا في بعض الأحيان، وبالشر خيرًا في أحيان أخرى» (Letter to Menoeceus, 129–30).

وبهذا المنطق، يعمل ما يُعرَف بـ«حساب اللذة» في الأبيقورية، وهكذا فهي ليست مجرد دعوة طائشة للانغماس في الملذات، بل لا بد من الموازنة بين الملذات قصيرة المدى ومتوسطة المدى وطويلة المدى. ومن ثم، يدعو أبيقور إلى أخلاق الاعتدال، خاصةً في الملذات «الحركية» أو «الديناميكية» التي نستمدها من الطعام والشراب والعلاقات الحميمة. وتُخبرنا الشذرة رقم ١٨١:

«أعيش على الخبز والماء، وأجد في ذلك لذةً تُبهج جسدي، وأُعرض عن ملذات الترف والإسراف، لا لذاتها، بل لما تُورِثه من عواقب وخيمة».

المقصود هنا بمفهوم «الحركية» أو «الديناميكية» هو كيف أن إرواء العطش، على سبيل المثال، لا يحقِّق المتعة إلا بقدر ما يزيل ألم العطش. وما إن يزول الألم حتى تزول المتعة. وعلى هذا الأساس، وكما أدرك أرسطو أيضًا، فإن السعي الحثيث وراء هذه الملذات سيقود إلى حياة قلقة مضطربة.

لكن في رأي أبيقور، ليست كل الملذات من هذا النوع. فهناك صنف ثانٍ من الملذات، يطلق عليه اسم الملذات «الثابتة» أو «الكاتاستيماتيكية». وكما يوضِّح ديوجانس اللايرتي: «يُخالف أبيقور القورينائيين في مفهوم اللذة. فهم لا يعترفون بوجود لذة ثابتة، بل يحصرونها في الحركة» (X, 128). وهنالك بعض الغموض في تفسير ماهية هذا الصنف الأخير من الملذات. فبعض الشذرات توحي بأن المقصود هو اللذة التي نشعر بها بعد الانتهاء من إشباع رغبات الجسد الحركية والعلاجية، في حين تشير شذرات أخرى إلى تعريف سلبي، إذ تعرِّف اللذة الثابتة بأنها انعدام الرغبات غير المُحققة، وبالتالي انعدام الشعور بالألم أو النقص. وتوضِّح الشذرة رقم ٤٢٣ ذلك بقولها:

«إن ما يثير في النفس فرحًا لا يُضاهَى هو الزوال التام لشر جسيم. وهذه هي طبيعة الخير، لمن أدركها حقَّ الإدراك وتمسَّك بها، بدلًا من الثرثرة بكلام كثير عن الخير [أي أفلاطون]».

ومن الجدير بالذكر أن المصطلحات الرئيسية التي يستخدمها أبيقور لوصف جوهر السعادة (٨) هي مصطلحات تفيد النفي. وأول هذه المصطلحات هو «الأتاراكسيا»؛ أي غياب القلق والهم والاضطراب الداخلي، ثم «الأبونيا»؛ أي غياب الألم الجسدي. وتُوضِّح الشذرة رقم ٢ أن «التحرر من اضطرابات العقل [أتاراكسيا] ومن آلام الجسد [أبونيا] هما من الملذات الثابتة، في مقابل الفرح والابتهاج... وهما من الملذات الحركية النشطة». ولا شك أن مفهوم الدوام يلعب دورًا في هذه الملذات، إذ إنها أكثر ثباتًا من الملذات الجسدية الزائلة. وتُوجِّهنا شذرة

أخرى (رقم ١١٦) قائلة: «أدعوكم إلى ملذات دائمة، لا إلى فضائل زائفة لا تورِّث إلا يأسًا من الثواب». وهذا هو جوهر الأتاراكسيا: فترة زمنية متصلة إلى حد ما، تمتد في أفضل الأحوال إلى حياة الإنسان بأكملها، وتتميز بإحساس دائم بالرضا، لا يكدِّره قلق أو خوف أو ألم، لأننا نتحرر فيها من المعتقدات الزائفة حول ما ينبغي أن نرغب فيه أو نخافه.

٢.٥. الآلهة وشخصية الحكيم

وها نحن نرى من جديد لمَ يصوِّر لوكريتيوس هذه الحياة على أنها ريفية أو خارج أسوار المدينة، ولمَ اختار أبيقور أن يؤسِّس مدرسته في حديقة خارج أسوار أثينا. ففي نظره، لا يمكن أن تتحقق للإنسان السعادة الحقيقية في الخدمة العامة، التي تثقل كاهله بمطالب متغيرة، أو في حياة التجارة، التي تراكم السلع والخيرات الدنيوية التي لا نحتاج منها إلا القليل، وفي بعض الأحيان لا نحتاج إليها على الإطلاق. وإذا كان سقراط والكلبيون قد قدَّموا أنفسهم نقادًا داخل المدينة، يسعون إلى التعريف بأشكال جديدة من المواطنة وممارستها، وإذا كان أفلاطون قد سعى إلى تربية جيل من الملوك الفلاسفة، فإن أبيقور عارض هذه النماذج وآثر الانسحاب من الحياة السياسية (Clay, 1998: vii)[1]. وهكذا تُعد وصية «عِش في الخفاء (lathê biôsas)»، واحدةً من أشهر وصايا أبيقور.

---

(١) يُسجل ديوجانس اللايرتي بإيجاز هجمات أبيقور الجدلية على المدارس والفلاسفة الآخرين، ومن بينهم أفلاطون والأفلاطونيون، الذين وصفهم بأنهم «ديونيسيوكولاكيس (Dionysiokolakes)»؛ أي متملقو ديونيسيوس الثاني، طاغية سرقوسة الذي سعى أفلاطون إلى تعليمه وتثقيفه ليُصبح ملكًا فيلسوفًا (DL X, 7–8; see Plato, Seventh Letters). ومما يُروى أن ديونيسيوس الثاني «كافأ» أفلاطون على جهوده التربوية بأنْ باعه في سوق العبيد.

ومع ذلك، لا بد لنا من التنويه هنا إلى أن وصف أبيقور لغاية الحياة (٨)، كما هي الحال في المدارس والمذاهب القديمة الأخرى التي نتناولها، يأتي في صورة وصف للتجسيد الأمثل للحكمة؛ أي الحكيم. وفي المذهب الأبيقوري، على عكس المذاهب الأخرى، لم يتردد أبيقور في تقديم نفسه لأتباعه قدوة ومثلًا أعلى. وعند التأمل في السمات المميزة لوصية أبيقور (DL X, 18)، يشير كلاي إلى أن «أبيقور وميترودوروس كانا يُكرَّمان في اليوم العشرين من كل شهر... وكان هناك طقس شهري مخصص للآلهة... لذا، كان الاحتفال الأبيقوري في اليوم العشرين يُعد احتفالًا بأبيقور وميترودوروس بوصفهما إلهين» (كلاي، ٢٠٠٧: ٢٣)، بل ويذهب لوكريتيوس إلى أبعد من ذلك في مقدمة الجزء الخامس من قصيدته «في طبيعة الأشياء»، مُعلنًا أبيقور إلهًا (RN V, 8). وكان النقد المباشر في الحديقة لأي من «الرجال»، كما كان يُطلَق على أبيقور وأتباعه المقربين (ميترودوروس وبوليانوس وهيرمارخوس)، «أمرًا مرفوضًا» (Fish& Sanders, 2011: 2). وفي الحديقة، كما يذكر الرواقي سينيكا، كان الأبيقوريون يُحَثون على «التصرف وكأن أبيقور يراقبهم» كنوع من التمارين الروحية (Seneca, Ep. 25, 5). ويُخبرنا شيشرون أن الأبيقوريين كانوا يعيشون بين تماثيل وصور لأبيقور، بل ويحملون صورته على خواتمهم وكؤوسهم (Fin. 5, 1, 3; Pliny NH 35, 5). وكما جاء في «العقائد الأساسية» فإن «المبدأ الأساسي والأهم هو أن نطيع أبيقور، الذي اخترنا أن نجعله قدوتنا في الحياة» (cf. De Witt, 1936: 205).

ولا شك أن هناك دوافع قوية تدفع الفلاسفة وغيرهم إلى انتقاد ما يمكن أن نطلق عليه اليوم «عبادة الشخصية»؛ أي ذلك التأليه أو التمجيد المبالغ لشخصية أبيقور. ولكن من الضروري أيضًا فهم الأسس الفلسفية التي يقوم عليها ذلك. وهذه الأسس تكمن في ذلك التوجه إلى الداخل الذي أشرنا إليه سابقًا [٢.٢]. ففي كتابه «في طبيعة الأشياء»، يشير لوكريتيوس إلى أن غير الفلاسفة في اليونان وروما يعبدون الآلهة التي قدمت لهم منافع مادية، كالقمح (سيريس) والنبيذ (باخوس)، أو التي حمتهم من المخاطر الجسدية (هرقل) (RN V, 1–56). غير أن الفلاسفة يدركون أن منافع السلام النفسي والعقلي ووسائل التخلص من التهديدات الروحية التي تسبِّبها المعتقدات الزائفة والرغبات غير الطبيعية، هي أعظم بكثير من المنافع التي تقدِّمها الآلهة الوثنية التقليدية. ولذلك يقول لوكريتيوس:

«تعج الأرض اليوم بالوحوش الضارية، وتكتظ الغابات والجبال الشاهقة والوديان السحيقة بالرعب المُفزع، لكننا، في الغالب، نملك القدرة على تجنب هذه الأماكن. لكن إذا لم تطهر قلوبنا، فما المعارك والمخاطر التي ستتسلل إلينا رغمًا عن أنوفنا؟! وما الهموم المريرة التي ستمزق قلوب الرجال المضطربين بالعواطف؟! وما المخاوف الأخرى التي ستفعل بهم الشيء نفسه؟! وماذا عن الغطرسة والرذيلة والانحلال؟ أي خراب سيُحدثون؟! وماذا عن الترف والكسل؟ فهل الرجل الذي انتصر على كل هذه الآفات وطردها من عقله -لا بالسلاح بل بالكلمات- لا يستحق أن

يُعد من بين الآلهة، خاصةً وأنه كان دائمًا ما يتحدث بأسلوب أنيق ومُلهم عن الآلهة الخالدة ذاتها، ويُبين في تعاليمه طبيعة الأشياء بأكملها؟» (RN V, 54–75).

إن حياة الحكيم عند الأبيقوريين والرواقيين على حد سواء تضاهي حياة الآلهة كما يتصورونها. ورغم أن أبيقور اشتهر بين الناس بالزندقة والإلحاد، فإنه أدرج في فلسفته الطبيعية حديثًا عن الآلهة. غير أن آلهته هذه (أ) ليست خالقةً للعالم، (ب) ولا تتدخل في شؤونه، (ج) ولا تهتم بشؤون البشر أو خلاصهم أو هلاكهم (Cic. De nat. deo., I, 16–21). ويقول هادو: «تُعد تلك الرؤية إحدى رؤى أبيقور العظيمة: فهو لم يتصور الألوهية قوةً خالقةً أو مُسيطرةً أو مُهيمنة، بل هي كمال الكائن الأسمى: السعادة والخلود والجمال واللذة والسكينة» (Hadot, 1995: 121). وحجته الرئيسية لهذه الآراء غير المألوفة هي حجة تقية في جوهرها. فالآلهة، كما يتفق الجميع، هم الكائنات الأكثر اكتفاءً بذاتها. ومن ثم لا يُعقَل أن يحتاجوا أو يرغبوا في خلق العالم، ولا يُعقَل أن يزعجوا أنفسهم بشؤون وطلبات كائنات ناقصة مثلنا. «فالكائن المُبارك الخالد لا يعاني أي متاعب ولا يسبِّبها لغيره، ولا يتأثر بالغضب أو الامتنان، لأن هذه المشاعر علامة ضعف» (KD 1). وبدلًا من ذلك، فإن الآلهة الأبيقورية تسكن في الفراغات بين العوالم، لا تؤثِّر فيها الصدفة ولا الهموم، بل «تنظر إلى الأسفل وتبتسم مع انتشار الضوء في كل مكان». وكما يوضِّح لوكريتيوس:

«فالآلهة بطبيعتها، لا بد أن تنعم بالسكينة التامة على الدوام،

بعيدًا كل البعد عنا وعن شؤوننا، متحررة من كل ألم، وفي منأى عن المخاطر، وقوية بذاتها، وغير محتاجة إلينا، لا يُغويها فعلنا للخير ولا يحرِّكها غضبنا» (RN II, 647–52; cf. Nietzsche, WS 7).

وعلى المنوال نفسه، فإن الحكيم الفاني (١٠) سيحيا مُتحررًا من تقلبات الدهر قدر المستطاع. ويتضح لنا السبب عندما ندرك مدى زهده في كل ما هو خارج عن سيطرته. وفي القول رقم ٤٧ من «أقوال الفاتيكان» المنسوبة إلى أبيقور يقول: «لقد سبقتك يا أيها القدر، وأقمت حصونًا منيعةً في وجه مكايدك الخفية». وتُوضِّح «رسالة مينوسيوس» هذا الموقف إذ نقرأ فيها:

«والحكيم لا يرى الحظ إلهًا، كما يتوهمه كل الناس، إذ لا يرى أنه يمنح الخير والشر للناس، بل يرى أن الشقاء المبني على العقل خير من السعادة العبثية التي لا تستند إلى منطق، لأن الأعمال التي تُعتبر الأفضل هي تلك التي تُنجَز بمقتضى العقل».

وعلى غرار الرواقيين، كان الأبيقوريون يؤكدون أن «الحكيم يظل سعيدًا حتى لو تعرض لأشد أنواع العذاب»، وهو ما أثار انتقادات عديدة قديمًا وحديثًا، فإذا كانت المتعة هي الخير الأسمى، فكيف يُعقَل ألَّا يكون التعذيب بالجلد أو التمدد على عجلة التعذيب مناقضًا لها (Cic. De fin.II, 19 cf. II, 5; TD V, 5)؟ وإلى جانب ذلك، يقدِّم لنا ديوجانس اللايرتي (X, 117–21b) صورةً واضحةً لحياة الحكيم الأبيقوري المنعزل عن صخب الحياة العامة، أو كما يُقال «بين العوالم». فالحكيم سيكون له أصدقاء يحبهم، بل ويضحِّي بنفسه من

أجلهم (رغم أن النقاد قد شككوا في اتساق هذه الادعاءات). وسيكون لطيفًا ورحيمًا بمريديه، لكنه لن يتزوج في الغالب، وسيكتفي بالعلاقات الجنسية التي لا تسبِّب له متاعب، بدلًا من السعي وراء ما يسمَّى بـ«حياة جنسية زاخرة». ولن يفرط الحكيم في شرب الخمر أبدًا، على عكس سقراط وكاتو الأصغر، وغيرهما من الحكماء المشهورين. وسيهتم بممتلكاته ويُخطط لمستقبله، لكنه لن يشارك في الشؤون العامة إلا عند الضرورة، وسيفضِّل العيش في الريف. ومع ذلك، فإن انعزاله عن الحياة العامة ليس تامًّا. فالحكيم الأبيقوري سيُشارك في العديد من الأنشطة التي يمارسها غير الفلاسفة، لكن بتحفظ فلسفي خاص، وهو ما سنبيِّنه في الفصل الثالث عند الحديث عن التشابه بينه وبين الرواقيين. وهكذا، يُقال إن هذا الحكيم «سيحرص على سمعته الطيبة، ويتجنب أن يُهان»؛ و«سيكسب المال عند الحاجة، لكن بحكمته فقط». ومثل أبيقور نفسه، قد يعلِّم الناس، «ولكن من دون أن يتجمع حوله الحشود». وقد يلقي الخُطب أيضًا، «ولكن على كُرهٍ منه»، إذ يفضِّل العيش بهدوء مع أصدقائه، وتطبيق مبادئه الأبيقورية في حياته اليومية. وكما قال نيتشه: «حديقة صغيرة، وبعض التين، وقطعة جبن، وثلاثة أو أربعة أصدقاء مخلصين... هذه هي قمة إسراف أبيقور» (WS 192; see DL 10.11)، وهي كل ما يملكه ذلك الحكيم الزاهد من ثروات.

٢.٦. العلاج الرباعي والفيزياء بوصفهما تمرينَين روحيَّين

ولكن كيف لنا أن نحقق بالتحديد هدف العيش كحكماء في حالة «الأتاراكسيا»، تلك الحياة المليئة باللذة الدائمة والسكينة الخالية من

ألوان الشقاء الذي يعكر صفو حياة البشر (٨)؟ لقد ألمحنا سابقًا إلى بعض هذه الوسائل التي أوصى بها أبيقور: أولًا، من خلال الاستبطان التأملي واستحضار عقائد أبيقور الرئيسية؛ وثانيًا، من خلال تصحيح هذه العقائد لمعتقداتنا الزائفة حول ما يجب أن نرغب فيه وما يجب أن نتجنبه. ومن هنا، فإن العلاج الأبيقوري الأبرز هو ما يُعرَف بـ«العلاج الرباعي» أو «التترافارماكوس». وتماشيًا مع ميل أبيقور إلى تكثيف وصاياه الأساسية في عبارات موجزة مؤثرة، يتألف التترافارماكوس من أربع وصايا:

«لا خوف من الإله (aphobon ô theos)

ولا رعب من الموت (anypopton ô thanatos)

والخير ميسور المنال (kai tagathon men euktêton)

والشر سهل الاحتمال (to de deinon eukarterêton)».

(Philodemus, Herculaneum Papyrus, 1005, 4.9–14).

لقد استعرضنا سابقًا الأسس التي تقوم عليها مقولة أن الخير والضروريات ميسورة المنال (الشذرة رقم ٤٦٩)، فالمقصود هنا هو أن الرغبات الطبيعية والضرورية، كالمأكل والمشرب والمأوى، متوفرة بسهولة في معظم الظروف باستثناء الحالات النادرة جدًّا. ومع ذلك، فإن الادعاءات المتعلقة بالآلهة والموت، كما يشير مايكل إرلر ومالكولم شوفيلد، «لا يمكن البرهنة عليها من خلال البحث الأخلاقي بمعناه الضيق بل من خلال الفيزياء» (١٩٩٩: ٦٤٥). وقد زعم أبيقور

أن الفيزياء وحدها هي القادرة على تبديد أعمق المخاوف التي تقض مضاجع الكائنات الفانية:

«لا سبيل إلى التخلص من الخوف الذي يلازم المرء بشأن المسائل المصيرية إن كان جاهلًا بطبيعة الكون، ومُنشغلًا بما تروِّجه الأساطير من خرافات. لذا، فإن تحقيق نقاء لذَّاتنا يستحيل من دون الاستعانة بالفلسفة الطبيعية» (KD 12).

ويُشدِّد أبيقور في رسالته إلى بيثوكليس على أن «معرفة الظواهر الجوية» أو «الفيزياء» بمعناها الأوسع لا تهدف إلى تحقيق أي غاية أخرى سوى «التحرر من الاضطراب والوصول إلى اليقين المطمئن» (DL X, 85). ويؤكد قائلًا: «لو لم تقلقنا المخاوف من تأثير الظواهر السماوية والموت علينا، ولو أدركنا حدود الآلام والرغبات، لما احتجنا إلى الفلسفة الطبيعية» (KD 11). وعلى غرار المدارس الفلسفية القديمة الأخرى، نظر الأبيقوريون إلى الفيزياء على أنها تمرين روحي ضروري لتحقيق السعادة والنعيم في الحياة. ويُوضِّح هادو ذلك قائلًا: «كانت الفيزياء تُعتبر تمرينًا روحيًّا، يهدف بالأساس عند الأبيقوريين إلى تحقيق راحة البال من خلال القضاء على الخوف من الآلهة والموت» (Hadot, 2006: 162).

ولا يسعنا هنا إلا أن نلقي نظرةً مقتضبةً على معالم الفيزياء الأبيقورية. وكما تبيِّن قصيدة لوكريتيوس «في طبيعة الأشياء»، فإن أبيقور يرى أن السبيل الوحيد لتبديد مخاوف البشر من آلهة متدخلة قد تعاقبهم -بالإضافة إلى التأملات اللاهوتية التي قدمناها في القسم

٢،٤- هو تقديم رؤية مادية شاملة للعالم تفسِّر الظواهر اللافتة والمُقلقة التي تدفع الناس إلى الاعتقاد بوجود مثل هذه الآلهة. فمثلًا، يُدحَض الزعم القائل بأن الكوارث الطبيعية هي عقاب على الكفر من خلال الملاحظة الهادئة التي تبيِّن أن هذه الكوارث تصيب الأخيار والأشرار على حد سواء. وبدلًا من ذلك، يجب افتراض وجود أسباب طبيعية لمثل هذه الأحداث، كالزلازل مثلًا، حتى وإن لم نتمكن من رؤيتها أو فهمها في الوقت الحالي (RN VI, 535–607). والزعم بأن الآلهة هي التي خلقت العالم يستلزم القول بأن الأشياء يمكن أن تنشأ من العدم (RN II 287–307). ولكن لو كان هذا صحيحًا، لما كان هناك أساس للنظام الديناميكي النسبي الذي نشاهده في العالم، حيث تتبع التأثيرات الطبيعية الأسباب الطبيعية، ولا يمكن للنباتات والحيوانات أن تنجب إلا كائنات من جنسها، ولو كان الأمر بخلاف ذلك «لكان بإمكان البشر أن ينبثقوا من البحر، والأسماك أن تنشأ من الأرض، والطيور أن تخرج من السماء» (RN I, 160 -4). ولكن ما نشاهده في الواقع يشير إلى أن الكائنات تتشكل داخل نطاق أسبابها المحيطة وبواسطتها.

«لماذا لم يكن بمقدور الطبيعة أن تخلق بشرًا عمالقةً قادرين على اجتياز البحار سيرًا على الأقدام، واقتلاع الجبال الشاهقة بأيديهم، والعيش لأجيال وأجيال، إلا إذا كان ذلك راجعًا إلى أن بعض المواد قد خُلقت خصوصًا لتشكيل أشياء معينة، وأن هذا التحديد هو ما يملي حدود ما يمكن إنتاجه؟» (RN I, 199–203).

ويؤسِّس الأبيقوريون بذلك تقليدًا للنقد المادي للأديان السماوية،

وهو ما مهَّد الطريق لماركس وفرويد في العصر الحديث، إذ يرون أن الجهل بالأسباب يدفع البشر إلى عزو الأحداث الطبيعية الغامضة إلى آلهة خارقة (cf. RN I,67–70). ولذلك، يخصِّص لوكريتيوس الجزأين الخامس والسادس من كتابه «في طبيعة الأشياء» لتقديم تفسيرات فلسفية طبيعية لنشأة الكون والنباتات والحيوانات، وهي تفسيرات تستبق بصورة ملحوظة النظريات الداروينية الحديثة حول الانتخاب الطبيعي (انظر: Wilson, 2019: 83–123)؛ ونشأة اللغة والقانون والدين والحرب والفنون؛ والمدارات المنتظمة للأجرام السماوية؛ بالإضافة إلى الظواهر الطبيعية المُذهلة، كالبرق والزلازل، والأمراض التي تصيب المدن الكبرى كأثينا. وبالمثل، تُخصَّص الأجزاء الوسطى (الثالث والرابع) من الكتاب لتفنيد المخاوف المتعلقة ببقاء الروح بعد الموت، وما قد تعانيه هناك. ويرى الأبيقوريون أن هذه المعتقدات تنبع من تجاربنا في الأحلام، حيث يلتقي المفجوعون بأحبائهم المتوفين ويتحدثون إليهم. ويقترح الأبيقوريون أن «التفكير العميق... في ماهية الروح»، من منظور طبيعي بحت، كفيل بتبديد هذه المخاوف. ويُبين لوكريتيوس أن الحيوانات تحلم بما يشغل بالها في اليقظة. فالكلاب مثلًا تحلم بمطاردة القطط أو الطيور أو الثعالب (RN IV 989 ff). وبالمثل، يحلم البشر بما يشغل تفكيرهم في اليقظة. ويُقدِّم لوكريتيوس مثالًا حيًّا على ذلك (يؤدي غرضًا جدليًّا محددًا) وهو الحلم الجنسي الذي يراود صبيًّا مراهقًا بعد لقائه بفتاة جميلة أثارت شهوته. ويعترف لوكريتيوس أن أحلامه مليئة بالرؤى والنقاشات حول طبيعة الأشياء

(RN IV, 967–9). والخلاصة هي أن تفسير أحلام الثكالى بأحبائهم المتوفين لا يتطلب افتراض وجود عالم الحياة الآخرة، بل يكفي أن نفترض أن ذلك يحدث بسبب شوقهم الطبيعي إليهم.

وفيما يخص الخوف من الموت، «فلا بد لكل مولود أن يتمنى البقاء حيًّا ما دامت اللذة المغرية تُغويه»، كما يؤكد لوكريتيوس (RNV, 177–8). وكما تبيِّن مارثا نوسباوم، فإن الأبيقورية تجسِّد أعمق فهم قديم لكيفية تغلغل رهبة الفناء في أعماق النفس البشرية، وتأثيرها على مختلف ألوان الشقاء الإنساني (RN III, 37–40; DL X, 125; Nussbaum, 1994: 195; Konstan 2008: x–xiv). ويُقدِّم الأبيقوريون ثلاث حجج سهلة التذكر لمواجهة هذه الرهبة[1] أولها، حجة الإحساس (أو الوعي) الشهيرة. «فعندما يحضر الموت، نغيب نحن، وعندما نحضر نحن، يغيب الموت» (DL X, 125; cf. Kyr. Dog. II). فالمعاناة وحدها هي الأمر السيئ الذي يستحق الخوف منه، كما تقول الحجة. ولكن المعاناة تتطلب وجود وعي وإحساس. والموت يُنهي الوعي والإحساس، إذن، لا يوجد ما يخيف في الموت. وعلينا أن «نعوِّد أنفسنا على الاعتقاد بأن الموت ليس شيئًا يهمنا، فكل خير وشر يكمن في الإحساس، والموت هو زوال الإحساس» (DLX, 124)[2]

(١) للاطلاع على تحليل مُعمق للحجج الأبيقورية التي تفنِّد عقلانية الخوف من الموت وتثبت عدم منطقيته، انظر: Warren (2004; 2009)

(٢) يتناول أحد أوجه الحجة التي أوردها لوكريتيوس (RN III, 899–900) الهاجس الذي يُراودنا بشأن فقدان كل ما هو جميل في الحياة عند الموت. ولكن عندما نفارق الحياة، لن يبقى منا شيء، وبالتالي «لن يظل فيك أي حنين إلى تلك المتع أيضًا».

ثانيًا، هناك ما تُعرَف بـ«حجة التماثل» (cf. Nussbaum, 1994:203). ومفادها أن الموت سيكون مخيفًا أو ممتعًا تمامًا كالزمن الذي سبق ميلادنا[١] ولكننا لا نملك أي ذكرى لتجربة ما قبل الولادة لنحزن عليها أو نفرح بها. وبذلك، فإن الموت لا يستحق الخوف أكثر من الزمن الذي سبق ولادتنا. أو، كما يصوِّر لوكريتيوس هذه الحجة بأسلوب درامي:

«تمامًا كما لم نعانِ أي ألم في الماضي -قبل أن نُولَد- حين زحفت الجحافل القرطاجية المُستعدة للمعركة من كل صوب، وحين ارتجفت الدنيا بأسرها من هول ضجيج الحرب تحت قبة السماء، وتملَّكها الشك حول أي الفريقين سيُهيمن على البر والبحر، كذلك، عندما نفارق الحياة، وينفصل الجسد والروح اللذان كانا يشكِّلان معًا كائنًا واحدًا، فمن الواضح أن لا شيء سيمسُّنا أو يحرِّك مشاعرنا، حتى لو اختلطت الأرض بالبحر والسماء، إذ لن نكون موجودين حينئذ» (RN III, 832–42).

وتظهر الحجة الثالثة في كتاب لوكريتيوس «في طبيعة الأشياء»، حيث تظهر الطبيعة نفسها في صورة شعرية وهي تعاتب شيخًا طاعنًا في السن مُتلهفًا إلى المزيد من الحياة (إذ إما أنه عاش حياةً طيبةً، فليقنع بما عاشه؛ أو أنه لم يُحسِن عيشها، فلا يخشى نهايتها). وتؤكد الطبيعة

(١) يُقدِّم لوكريتيوس حجةً (قدَّمها سقراط في محاورة «الدفاع»)، مفادها أن الموت، من وجهة نظر الميت، يُشبه نومًا عميقًا، وبالتالي لا يستدعي الخوف أكثر من خوفنا من النوم العميق الخالي من الأحلام، وهو خوف لا يعترينا بالتأكيد.

أنه لو كان للبشر أن يخلدوا، لغدا العالم مكتظًّا بالبشر بصورة لا تُطاق، بل يجب على كل جيل أن يتقبل حتمية الفناء، ليُفسِح المجال للجيل الذي يليه، وليُوفِّر أيضًا، وفقًا للفيزياء الأبيقورية، المادة الأولية لتشكيل الأجيال اللاحقة. وكما يُثني لوكريتيوس على نصيحة الطبيعة:

«أرى أنها محقة في قول ذلك؛ محقة في توبيخه وانتقاده. فالأشياء القديمة تُفسِح المجال دائمًا للجديد، ولا بد من تجديد شيء بآخر. لذلك لا يهوي أحد إلى الهاوية أو إلى «تارتاروس» المظلم. فالمادة ضرورية لنمو الأجيال اللاحقة، ومع ذلك، فكلهم سيتبعونك حين يأتي أجلهم. لقد مات رجال قبلك وسيموت غيرهم بعدك. وهكذا، لا تتوقف الحياة عن الانبثاق من أخرى. إن الحياة ليست مِلكًا دائمًا لأحد، بل هي قرض يُستَرد» (RN III, 965–73).

٢.٧. التمارين الروحية داخل الحديقة

كان على الفرد الأبيقوري أن يواجه منابع معاناته التي يمكن درؤها في عقائده الخاوية بشأن العالم، وما هو مرغوب. وكان من المقرر أن تُحفَظ كتابات أبيقور، سواء في صيغتها الأكثر تنظيمًا أو في خلاصاتها المُكثفة، ليتسنى استذكار العلاجات التي تقدِّمها الفلسفة للخوف من الآلهة والفناء والألم بسهولة عند اللزوم. وحيث إن تلك المخاوف والمطامع الزائفة لا تُقهَر بيسر، كان لا بد من العودة إلى هذه التعاليم مرارًا وتكرارًا، لتصبح هدفًا للتمرين الروحي للتأمل. وكما كتب هادو:

«لقد آمن الأبيقوريون بوجوب ممارسة تهذيب الرغبة، إذ

علينا أن نروض أنفسنا على القناعة بما يُنال بيسر ويشبع الحاجات الأساسية للكائن الحي، مع الإعراض عمَّا هو زائد على الحاجة. صيغة بسيطة، لكنها لا بد أن تُحدِث انقلابًا جذريًا في مسار حياتنا. إنها تعني الرضا بالقوت البسيط والكساء البسيط، والزهد في الثروة والمناصب والألقاب، واعتزال الناس».

ومع ذلك، فإن أبيقور نفسه، كصورة الحكيم المثالية [٤ , ٢]، أسَّس مدرسته الخاصة، وإن لم تكن مُتاحة لجموع الناس. وفي ذلك، يبدو أنه كان مُتأثرًا بإحساس بأن ذلك الزهد لا يُمارَس بيسر في العزلة، بل يزدهر في مجتمعات صغيرة من الأصدقاء المتآلفين. ومن المعروف أن أبيقور قد أسهب في الحديث عن أهمية الصداقة في الأسلوب الأبيقوري للحياة: «الصداقة ترقص حول العالم وتدعونا جميعًا أن نستيقظ على النعيم» (VS 52). وكما أكَّد في موضع آخر: «تُعد الصداقة أعظم ما تهيئه الحكمة لسعادة الحياة ككل» (KD 27). وبصورة مثيرة للجدل، وفي بعض التناقض مع الخطابات الفلسفية القديمة الأخرى التي تحيط بالصداقة، فإن ادعاء أبيقور الرئيسي لقيمة الصداقة هو نفعي، في البداية على الأقل. فكما يزعم: «كل صداقة تستحق الاختيار لذاتها، لكنها تنبع في الأصل من المنفعة، فوجود الأصدقاء يساعدنا على تحقيق متع الأتاراكسيا المستقرة» (VS 23).

لقد قدَّمت لنا دراسات القرن العشرين صورةً أوضح للطريقة التي حوَّلت بها الأبيقورية الصداقة إلى وسيلة علاجية لتمكين شفاء النفوس الفردية (De Witt, 1936; 1954). إن إعادة اكتشاف وترجمة بعض

نصوص فيلوديموس الجداري (١١٠/ ١٠٠-٤٠/ ٣٥ قبل الميلاد)، قد سلَّطت ضوءًا جديدًا على الحديقة الأبيقورية بوصفها مجتمعًا علاجيًّا[١] كان في الأصل تحت إشراف أبيقور، ولاحقًا خلفائه، كقادة (أو «رؤساء مدارس») (Tsouna, 2007). وكما كتب هادو (٢٠٠٢: ١٢٣): «كما هي الحال في المدرسة الأفلاطونية، كانت الصداقة، في المدرسة الأبيقورية، المسار المُفضل لتحويل الذات. كان الأساتذة والتلاميذ يساعد بعضهم بعضًا من كثب من أجل الحصول على علاج لنفوسهم». وكما يخبرنا شيشرون:

«يقول أبيقور إنه من بين كل ما توفِّره الحكمة لنعيش سعداء، لا يوجد شيء أفضل ولا أجدى ولا أمتع من الصداقة. ولم يكتفِ بالتصريح بذلك، بل أكَّده بأفعاله وعاداته. ففي بيت أبيقور الصغير، يا له من جمع للأصدقاء، اجتمعوا حوله! ويا له من تآلف للمحبة وحَّد مشاعرهم!» (De fin. I, 25, 65; Hadot, 2002: 125).

لم يكن أبيقور وخلفاؤه يمارسون دور مُلقني العقيدة، بل دور المرشدين الروحيين الذين تولوا مهمة علاج الطلاب عبر تطبيق مجموعة واسعة من الممارسات، تشمل فحص الضمير، والاعتراف، وقبل كل شيء، الكلام الصريح أو «الباريسيا». وإذ أدركوا صعوبة التمسك بالمبادئ الأبيقورية كاملةً، فقد حثُّوا الطلاب في الحديقة على

---

(١) «لم تكن حديقة أبيقور مدرسةً... على عكس الأكاديمية تحت إشراف أفلاطون، أو المشى تحت إشراف أرسطو... إذ لم تُجرَ أي أبحاث علمية أو تاريخية في حديقة أبيقور» انظر: (Clay, 2009: 27).

الاعتراف بأخطائهم للآخرين، وكشف عيوب رفاقهم، والخضوع لنقد معلميهم، الذي كان يتراوح في حِدته بين التنبيه الرقيق والتوبيخ اللاذع. وكما يوضِّح هادو: «في رأي المعلمين، كان التعبير الحر عن الذات يعني عدم الخوف من توجيه اللوم، وفي رأي التلميذ، كان يعني عدم التردد في الاعتراف بالأخطاء، بل وعدم الخوف من إخبار الأصدقاء بعيوبهم» (٢٠٠٢: ١٢٤). وبهذه الطريقة، كما يؤكد كلاي، كان الكلام الصريح في المجتمع الأبيقوري يحقِّق «هدفًا علاجيًّا، فقد كان الكشف عن الذات وسيلةً للتصحيح والتحسين، وحاجزًا للخلاف داخل الجماعة» (Clay, 2007: 7). وأما للقرَّاء الذين يعيشون في عصر ما بعد المسيحية، فلا يمكن تجنُّب استحضار منظومة الاعتراف المسيحية اللاحقة، وإن كان ذلك في هذا السياق الذي يبدو غير لاهوتي على الإطلاق [٥.٢].

لقد تميزت الأبيقورية أيضًا بمجموعة من الممارسات، تفضي إلى تحقيق المتع المستقرة، وتُعين على دوامها. ومنها إقامة الحوارات البنَّاءة بين الأصدقاء، لتكون مصدرًا للبهجة، ومنهلًا للراحة. ومنها -وهو ما استغربه بعض النقاد- التلذذ بالمعرفة، إذ «المتعة قرينة العلم، لا تفارقه، فما إن نتعلم حتى نتلذذ، ولا ننتظر اللذة بعد العلم» (VS, 27). ومنها أيضًا، السيطرة على الفكر، وتوجيه الانتباه. فعلى الأبيقوري أن يراقب أفكاره، ويُحسِن توجيهها، فلا يطيل البقاء في المواضيع المزعجة، ولا يُديم النظر في المشاهد المؤلمة، بل عليه أن ينمِّي في نفسه القدرة على استحضار ذكريات اللحظات السعيدة في أوقات الضيق، وأن يستمتع

بلحظات الحاضر من غير قلق أو توتر. وهكذا ففي مواجهة مرضه المُميت، يخاطب أبيقور تلميذه إيدومينيوس قائلًا: «لقد واجهت هذه الآلام بالبهجة التي تغمر روحي حين أتذكر أحاديثنا الفلسفية» (Hadot, 2002: 124; cf. Cic. De fin., II, 30; Marcus Aurelius, Med. IX, 4, 1). وكما في الرواقية، كان التفكير في الموت جزءًا من الممارسات الأبيقورية، لكن كوسيلة لـ«اغتنام اليوم»، كما حثَّ الشاعر هوراس، الذي تأثر بالأبيقورية. «اقنع نفسك بأن كل يوم جديد يطل عليك هو يومك الأخير، حينها ستستقبل كل ساعة بامتنان. قَدِّر قيمة كل لحظة تضاف إلى حياتك وكأنها حدثت بضربة حظ لا تُصدَّق»، هكذا ينصحنا أبيقور. (Horace, Epistles, I, 4, 13; Philodemus, On Death IV, cols. 38, 24).

وعلى الرغم من كل شيء، وعلى عكس ما قد يوحي به المنحى العلاجي لفلسفة أبيقور، فإن هناك جانبًا يجد له صدًى في الرواقية ومدارس أخرى، وهو أن اكتساب رؤية متعمقة، مُتشكلة بالفلسفة الأبيقورية، يفتح آفاقًا جديدةً، ورؤى مُوسَّعة للأشياء. يقول لوكريتيوس: «ما ألذه من منظر، حين تضرب العواصف البحار الهائجة؛ أن تنظر من اليابسة إلى رجل في ضيق شديد، ليس لأنك تشعر بمتعة خبيثة حين يضطر أحد إلى تحمل الألم، بل لأنه يسعدك أن تشهد مصائب لا تعانيها بنفسك!». ويُضيف: «ومن الجميل أيضًا أن تشاهد جيوشًا عظيمة، وقوات متناحرة في حرب، مُصطفَّة في الميدان، في حين أنك في مأمن. ولكن ليس هناك ما يجلب سعادة أكبر من أن تعيش حياة هانئة

في ملاذات عالية هادئة، مُحصَّنة بحكمة الفلاسفة» (RN II, 1–10). إن الأمر هنا يتعلق مباشرةً بالتمرين الروحي الذي وصفه هادو بـ«الرؤية من الأعلى»، والمرتبط في الروح الأبيقورية بشعور باللذة تجاه الوجود نفسه. وفي مقطع شهير آخر، يصف لوكريتيوس فيزياء أبيقور بأنها تحطِّم جدران العالم، التي تحاصر رؤيتنا عادةً، على النحو التالي:

«ما إن بدأت تلك الفلسفة التي انبثقت من ذهنك المُتألِّه، تفصح عن طبيعة الأشياء، حتى تبددت الأهوال في العقل، وانهارت جدران العالم، ورأيت ما يجري في الفراغ الشاسع، وتجلت عظمة وهدوء مساكن الآلهة في أماكن لا تزعجها الرياح، ولا هطول الأمطار، ولا تساقط الثلج الأبيض، ويسود الأثير الصافي دومًا، ويُشرقون بابتسامة، في حين ينتشر النور على نطاق واسع... ولا تُشكِّل الأرض عائقًا أمام رؤية كاملة لكل الأحداث التي تجري في الفراغ الممتد تحت الأقدام. فتستولي عليَّ لذة مُتألِّهة وأنا أرى هذه الأشياء في الأعالي» (RN III, 12–31).

٢.٨. انتقادات

لقد كان تأثير أبيقور على الفلسفة اللاحقة، الذي وصل إلينا عبر قصيدة تلميذه لوكريتيوس الفلسفية الاستثنائية «في طبيعة الأشياء» هائلًا. لكن تراجعت الأبيقورية في أواخر العصور القديمة. فقد استاء المفكرون المسيحيون الأوائل من فلسفة أبيقور الطبيعية الخالصة، ومن دفاعه عن لذة الوجود. وخلال فترة العصور الوسطى بأكملها، فُقدت نصوص أبيقور ولوكريتيوس من الثقافة العامة، وبقيت تلك التي

نجت محفوظةً (وللسخرية) في الفاتيكان وفي مكتبات الأديرة. ووفقًا لادعاء ستيفن جرينبلات في كتابه «المنعطف» (٢٠١١)، فإن استعادة قصيدة لوكريتيوس على يد السكرتير البابوي بوجيو براشيوليني في عام ١٤١٧ كانت هي التي مثَّلت بداية العصر الحديث. وبالتأكيد، في أعمال شخصيات مثل بيير جاسندي، مارست فيزياء أبيقور -وإن كانت منفصلةً إلى حد كبير عن وظيفتها القديمة في العلاج الروحي- تأثيرًا دائمًا على تطور الفلسفة الطبيعية الحديثة (Wilson, 2009). وقد احتفى كارل ماركس بالنقد الأبيقوري للدين المُنزَّل، بما في ذلك الأخطار التي يمكن أن يسبِّبها الالتزام غير النقدي بالإيمان بالآلهة الانتقامية:

«لن تكل الفلسفة أبدًا ما دامت الدماء بقيت في عروقها وقلبها الحر تمامًا، من الرد على خصومها بصيحة أبيقور: «ليس الملحد حقًّا من ينكر الآلهة التي يعبدها العامة، بل مَن يصدِّق أن الآلهة هي كما يتصورها العامة»» (Marx,2000)[(١)]

وقد كان نيتشه -وهو أحد فلاسفة العصر الحديث الذين سعوا إلى إعادة إحياء الفلسفة بوصفها طريقة للعيش (كما سنرى في الفصل العاشر)- مُقتنعًا بأنه بعد موت الإله، يجب أن ينهض التفاؤل الأخلاقي القديم، بما في ذلك التفاؤل الذي يميز الأبيقورية. وفي أوج حماسته

(١) غالبًا ما يتفق الماديون العلمانيون المعاصرون الذين يختلفون في جوانب أخلاقية أخرى، في تقديرهم لهذا الجانب من العقيدة الأبيقورية. فنيتشه، على سبيل المثال، يُحذِّر من مخاطر التخلي عن «الإيمان بإله أبيقور، ذلك الإله الهانئ المجهول، والإيمان بدلًا من ذلك بإله صغير مليء بالهموم، يعرف كل شعرة في رؤوسنا، ولا يجد غضاضةً في الانشغال بأمور العبادة التافهة».

القصيرة للأخلاق القديمة، وضع نيتشه لنفسه مهمة «تجديد حديقة أبيقور» والعيش «فلسفيًّا» على طريقة الأبيقوريين (Young, 2010:278; see Ansell-Pearson, 2013). وفي كتابها الحديث والشهير، اتفقت مؤرخة الفلسفة كاثرين ويلسون على أن الفلسفة الأبيقورية هي «الأكثر إثارةً للاهتمام والأكثر أهمية من بين الأنساق الفلسفية القديمة»، والتي قد تثبت «جاذبيتها وفائدتها في صياغة أفكارنا حول كيفية العيش... بمرح وأخلاقية بصفتنا بشرًا» (Wilson, 2019).

وعلى الرغم من ذلك واجهت الأبيقورية منذ نشأتها انتقادات لاذعة، كما أشرنا في بداية هذا الفصل. وإلى جانب التشويه السطحي للفلسفة باعتبارها تبريرًا عقلانيًّا للانغماس في الشهوات الحسية، هناك تساؤلات حقيقية تُثار حول الدعوة إلى أي شكل من أشكال اللذة كهدف للحياة. وقد استنكر شيشرون المفهوم الأبيقوري للمتعة المستقرة، التي تعادل غياب جميع الآلام، باعتباره غير متماسك، ولا يمثِّل هدفًا قابلًا للتطبيق في الوجود الإنساني (Cic. TDII, 6–7). وتُضيف الناقدة المعاصرة جوليا أناس: «إذا كنا سعداء بتحقيق حالة «الأتاراكسيا»، فإن سعادتنا لا تكمن فيما نفعله أو نتجه فعليًّا، بل في حالة عدم انزعاجنا منه. وهناك الكثير من الصحة في الانتقادات القديمة التي ترى أن غاية أبيقور النهائية خاملة بأكثر من اللازم، فهي لا تكمن فيما نفعله فعليًّا، بل في شعورنا تجاه ما نفعله» (Annas, 1993: 347)[1] بالتأكيد، لا

(١) تستشهد أناس بمقدمة آريوس لتلخيص هذه النقطة: «لا يقبل الفلاسفة الأبيقوريون أن يُقال إن الغاية النهائية تكمن في النشاط، لأنهم يفترضون أن الغاية النهائية سلبية (خاملة) وليست فاعلة، فهي اللذة».

ينبغي أن تكون السعادة خاليةً من ملذاتها، لكن هل يمكن اختزالها في هذه الملذات وحدها؟ هذا هو مربط الفرس.

إذا كانت المتعة المستقرة للأتاراكسيا هي الهدف، فإن هذا يجعل الفضائل، وعلى رأسها الشجاعة والعدالة، مجرد أدوات لتحقيق هذا الهدف. وهذا موقف يعترض عليه الرواقيون وشيشرون والأرسطيون (e.g.: Cic. De fin. II, 16–29)، إذ هل يمكن الوثوق بالأبيقوري، على سبيل المثال، في الحفاظ على العدالة عندما لا يراه أحد، إذا كان الفعل الظالم سرًّا يمكن أن يزيد من متعه المستقرة؟ وينطبق الأمر نفسه على تقديس الصداقة كوسيلة لتحقيق الأتاراكسيا، إذ يتَّهم النقاد هذا الموقف بأنه يُلزَم بالتخلي عن الأصدقاء في الأوقات الصعبة أو عندما تحدث أزمات، وهو خيار غير مُشرِّف على الإطلاق.

لكن على مستوى آخر أكثر جوهرية لمفهوم الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، أثار النقاد المعاصرون على وجه الخصوص تساؤلات مهمة حول العلاقة بين أهداف الأبيقورية العلاجية، وادعاءاتها كفلسفة تكشف الحقيقة. والسؤال هنا هو عمَّا إذا كان هذا الموقف يضحِّي بالبحث العلمي على مذبح السعادة، أو ما نسميه «الصحة النفسية». وكما قال كارل ماركس: «يمكن للمرء أن يرى أنه لا يوجد [عند أبيقور] اهتمام بالبحث في الأسباب الحقيقية للأشياء. فكل ما يهم هو هدوء الذات» (Marx, 2000,see also Lange, 1925: 95–6, 103). أو كما قال نيتشه: «أنكر أبيقور إمكانية المعرفة، من أجل الحفاظ على القيم الأخلاقية (أو النفعية) كأعلى القيم» (WP 578). إن أحد التساؤلات

الميتا-فلسفية الأساسية المتعلقة بالفلسفة بوصفها طريقة للعيش (انظر الخاتمة) هو ما إذا كان من المنطقي ربط الحقيقة بالازدهار، أو ما إذا كنا نُضحِّي بالحقيقة من أجل السعادة إذا فعلنا ذلك. هذا النقد، على سبيل المثال، يقع في صميم تقييم مارثا نوسباوم للأبيقورية. فإذا كان الغرض من الفيزياء هو تخفيف مخاوفنا وقلقنا، كما أكد أبيقور، فإن «هذا يعني أن علم الطبيعة الذي يقدِّم قصصًا مُزعجة، بدلًا من قصص مهدئة حول كيفية سير الأمور، لن يكون قد حقق الغرض الذي نحتاج إليه من أجله، وسيُنبَذ باعتباره فارغًا» (Nussbaum, 1994: 124). وسيضطر الأبيقوريون عند هذه النقطة إلى الاختيار بين العلاج والأتاراكسيا وحب الحكمة، على افتراض أن الأخير يستلزم بالضرورة محاولة رؤية الأمور كما هي، وككل:

«إذ من الممكن دومًا بل ومن السهل جدًّا، التحول من خطاب نقدي هادئ إلى شكل من أشكال الإجراء العلاجي... ولكن بمجرد الانغماس في العلاج، يصبح من الأصعب بكثير العودة إلى قيم الخطاب النقدي» (Nussbaum, 1994: 139).

في الفصل الثالث ننتقل من الحديقة إلى الرواق، ومن الأبيقورية إلى منافستها الهلنستية الكبرى، الرواقية.

٣

فن العيش الرواقي

٣.١. الحكمة ومعرفة الأشياء البشرية والإلهية وفن العيش

في هذا العصر -الذي يشهد ازدهارًا ملحوظًا للمجتمعات الإلكترونية التي يصف أفرادها أنفسهم بأنهم رواقيون «مُحدثون» أو «تقليديون»- عندما يتحدث الناس عن الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، فإنهم غالبًا ما يفكرون في الرواقيين. تأسست المدرسة الرواقية (المعروفة أيضًا باسم «الرواق» أو «الرواق المُزيَّن») في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد على يد زينون الكيتيوني. وكما يروي ديوجانس اللايرتي قصة التأسيس، كان زينون تاجرًا فقدَ كل بضاعته في غرق سفينة بالقرب من أثينا. وقد شق طريقه إلى الأجورا الأثينية، حيث التقط نسخة من كتاب زينوفون «مذكرات سقراط» وبدأ في قراءتها. وعندما انتهى سأل: «أين أجد رجلًا كهذا؟»، فأشار بائع الكتب إلى الكلبي أقراطس. وقد تبع زينون أقراطس لمدة عقد تقريبًا، قبل أن ينفصل ليؤسِّس المدرسة الرواقية، التي سُميت على اسم رواق بويكيليه (الرواق المُزيَّن) حيث كان زينون يلقي محاضراته على الجمهور ويناقش الفلسفة (DL VII, 1–3).

ومع ذلك فإن ما يُعرَف بالرواقية المتأخرة أو «الرواقية الرومانية» هو الأشهر اليوم[(١)] ويرجع ذلك بالكامل تقريبًا إلى تقلبات بقاء النصوص القديمة وانتقالها. وقد قدَّمت لنا الفترة الإمبراطورية الرومانية من القرن الأول إلى الثاني الميلادي أربع شخصيات رئيسية، نجت بعض أو كل كتاباتهم، على عكس أسلافهم الهلنستيين، وهم: موسونيوس روفوس، وسينيكا الأصغر، والعبد الذي تحول إلى فيلسوف: إبكتيتوس، والإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس. وخلال هذه الفترة، لم تكن هناك مدرسة رواقية رسمية في روما، على الرغم من أن موسونيوس ألقى محاضرات لفترة من الوقت. ويبدو أن مدرسة إبكتيتوس في نيكوبوليس كانت واحدةً من بين عدد قليل من المدارس في الإمبراطورية الرومانية الأوسع. وغالبًا ما كان الفلاسفة الرواقيون (مثل الفلاسفة من المدارس الهلنستية والكلاسيكية الأخرى)، يقيمون بدلًا من ذلك لدى الرومان البارزين كمستشارين فلسفيين أو، بتعبير إلستراوت هادو، «مرشدين روحيين» [(٢)](I. Hadot, 2014).

إن أهمية سقراط في إلهام زينون لهي أمر بالغ الدلالة. وهناك أدلة قديمة وفيرة تشهد على أن جميع الرواقيين، الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «السقراطيين» (Sellars, 2014: 72)، اقتدوا بسقراط في تعريف

(١) بعد وفاة زينون أصبح كلينثيس (المشهور بـ «ترنيمته الموقرة لزيوس») ثاني «شولارخ» أو قائد للرواقيين. وبعد كلينثيس جاء المُنظِّم العظيم خريسيبوس السولي، الذي يُقال إنه ألَّف نحو ١٦٥ كتابًا، لم ينجُ أي منها في شكله الكامل. واستمرت المدرسة الرواقية في أثينا، مع سلسلة متصلة من الشولارخ، حتى أواخر القرن الثاني.

(٢) ilsetraut Hadot, Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014).

الفلسفة بأنها شيء يجمع بين «الأفعال» و«الأقوال». ويُخبرنا سينيكا في القرن الأول الميلادي أن الفلسفة «تُعلِّمنا كيف نعيش، لا كيف نتكلم» (Ep. 20.2)، ويراها مرشدًا للحياة. ويشهد كل من إبكتيتوس وشَكَّاك القرن الثاني، سيكستوس إمبيريكوس، على أن الفلسفة عند الرواقيين في ذلك الوقت كانت «فنًّا للعيش» (Sextus Empiricus Adv. math. 11.170 [= SVF 3.598]; Epictetus, Disc. 1.15.2; Sellars, 2014: 22)[1] وكما بحث رينيه بروير في كتابه «الحكيم الرواقي»، فإن كِلا التعريفين الرواقيين الباقيين للحكمة يؤكدان أنها لا تتعلق بمجرد مجموعة من المعتقدات المنهجية الصحيحة حول «الأشياء الإنسانية والإلهية» (Brouwer, 2014: 8)[2]، بل تشمل الحكمة أيضًا «خبرة مناسبة» (فنًّا)، هدفها إما «الفضائل»، في مقطع رواه الأفلاطوني بلوتارخ في القرن الأول الميلادي، أو «أفضل حياة للبشر»، وفقًا لكتاب «تاريخ الفلسفة» المنسوب إلى جالينوس (Brouwer, 2014: 47)[3]

---

(١) Sextus Empiricus Adv. math. 11.170 (= SVF 3.598); trans. Ben modified; Epictetus, Disc. 1.15.2; see John Sellars, Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy. (Aldershot: Ashgate, 2003), 22.

(٢) قال الرواقيون إن [أ] الحكمة هي معرفة الأمور الإنسانية والإلهية، [ب] والفلسفة هي ممارسة الخبرة المناسبة، [ج] والخبرة المناسبة الوحيدة والعليا هي التميز، [د] والتميز في أعم صوره يكون في ثلاثة: في الطبيعة، وفي السلوك، وفي التفكير. انظر:

Plutarch, Placita, SVF 2.35, LS 26 A, FDS 15; Sextus Empiricus, at Against the Professors 9.125 (SVF 2.1017).

(٣) عرَّف آخرون الفلسفة بأنها ممارسة الخبرة المناسبة لأفضل حياة للبشر، قائلين إن الفلسفة هي ممارسة، وواصفين الحكمة بالخبرة المناسبة، وهي أيضًا إدراك للأمور الإنسانية والإلهية. انظر: Ps.-Galen, On the History of Philosophy, at 5, 602.19–3.2 Diels.

إذن، الفلسفة وهي حب هذه الحكمة، هي ممارسة لفن أفضل حياة للبشر. وتشمل تدريب الشخص، على اكتساب فهم منهجي للعالم وتجسيد هذه المعرفة في حياته. وهكذا فإن المؤلفات الرواقية الضخمة المُخصصة للتفكير في سمات الرجل الحكيم، تصبح منطقية على خلفية هذه المفاهيم الأوسع للفلسفة (٩) (Annas, 2008; Hadot, 2020a: 185–206). وفي رأي الرواقيين، كما هي الحال في رأي المدارس الأخرى، كان الحكيم هو تجسيد الحكمة نفسها. إن تخيل ما قد يقوله أو يفكر فيه أو يفعله هذا الشخص «المتعدد الفضائل» كان يجعل هدف الفلسفة حاضرًا بوضوح، في شكل مُجسد. هذا الهدف، الذي عرَّفه زينون تعريفًا شهيرًا بأنه «العيش في انسجام مع الطبيعة» (DL VII, 86)، يتميز بـ«تدفق جيد» للتجارب.

وقبل أن نفصِّل الحديث عن الرواقيين الرومان الرئيسيين، دعونا نتحدث قليلًا حول البُعد السقراطي تحديدًا في تصوُّر الرواقيين للفلسفة.

٣.٢. السلالة السقراطية: الجدل، والعواطف، وكفاية الفضيلة

يقول إبكتيتوس: «لقد أوحى الإله إلى سقراط أن يتولى مهمة الدحض؛ وإلى ديوجانس، مهمة توبيخ الناس بأسلوب ملكي؛ وإلى زينون، مهمة التعليم العقائدي» (Disc., III 21, 18–20). فمن ناحية، أُعجب الرواقيون بشدة بسلوك سقراط الشخصي، ولا سيما عدم خوفه في مواجهة الموت. إن رفض سقراط التنازل عن مبادئه الفلسفية، والذي تجلى في سلوكه المُتحدي في محاكمته، ثم رباطة جأشه قبل تجرُّع الشوكران [السم]، قد وضعا نموذجًا للمفاهيم الرواقية اللاحقة

لحسن الخاتمة. وهكذا، على سبيل المثال، قيل لنا إن كاتو الأصغر قرأ محاورة أفلاطون «فيدون» قبل انتحاره (Plutarch, Cato Min., 79–81). وبعد قرن من الزمان، كان انتحار سينيكا بأمر من نيرون مُستلهَمًا عن وعي من نموذج الحكيم اليوناني «الغريب الأطوار» (Tacitus, Annals XV, 60–64; Ker, 2009).

من ناحية أخرى، وفقًا لتقييم إبكتيتوس، كان الرواقيون أيضًا ورثة لمفهوم سقراط لدور الجدل والتفكير في تشكيل الحياة الطيبة. وكما يوضِّح إبكتيتوس: «لقد علم سقراط أنه إذا اقتنعت روح عاقلة بأي شيء، فلا بد أن تميل كفَّتها نحوه، شاءت أم أبت. أظهِر لسلطة العقل الحاكمة تناقضًا، وستتخلى عنه، لكن حتى تُظهِره لها، لُمْ نفسك بدلًا من لوم من يظل غير مقتنع» (Disc. II, 26). وهكذا، ففي رأي الرواقيين كما في رأي سقراط، الخطأ -سواء كان معرفيًّا أو أخلاقيًّا- هو غير طوعي:

«كل خطأ ينطوي على تناقض إذ إن المخطئ لا يريد أن يخطئ، بل أن يكون على صواب، لذا من الواضح أنه يتصرف خلافًا لرغبته. فما الذي يطمح إليه اللص على سبيل المثال؟ مصلحته الخاصة. فإذا كانت السرقة حقًّا ضد مصلحته، فإنه يتصرف خلافًا لرغبته» (Disc. II, 26, 1–2).

وفي حين أنكر الرواقيون المفهوم الأفلاطوني للتذكُّر (anamnêsis)، أكدوا أن كل شخص مُنعم بالفطرة بنقاط بداية صحيحة أو «تصورات سابقة» (prolêpseis, emphytos ennoia [Disc. III,))

[12, 15) حول الخير والشر، والمفيد، والفضائل وما إلى ذلك: «فمن منا لا يقر بأن الخير مفيد ومرغوب فيه، ويجب السعي إليه واتباعه في جميع الحالات؟ مَن لا يقر بأن العدالة حَسنة ومرغوبة؟» (Disc I, 22, 1–2; cf. IV 1, 44–5; Long, 2002: 25–6). ويترتب على ذلك، كما عبَّر أ. أ. لونج (٢٠٠٢: ٨٢)، أن «كل من لديه اعتقاد أخلاقي خاطئ، سيكون لديه دائمًا في الوقت نفسه معتقدات أخلاقية صحيحة تستلزم نفي الاعتقاد الخاطئ». إن العيش فلسفيًّا يستلزم التزامًا أساسيًّا بفحص آراء المرء المختلفة. ويستلزم أيضًا استعدادًا للتخلي عن تلك الآراء التي يتضح أنها تتعارض مع المعتقدات الأفضل تأسيسًا التي يهدف الخطاب الفلسفي الرواقي إلى غرسها. ويُكثِّف إبكتيتوس، كالعادة، الفكرة بقوة (Disc. III, 12–15)، عن طريق استحضار سقراط في محاورة الدفاع:

> «تمامًا كما كان سقراط يقول إننا لا ينبغي أن نعيش حياةً غير خاضعة للتمحيص، كذلك لا ينبغي أن نقبل انطباعًا غير خاضع للتمحيص، بل يجب أن نقول: «انتظر، دعني أرى مَن أنت ومنَ أين أتيت... هل لديك ضمانتك من الطبيعة، التي يجب أن يتمتع بها كل انطباع يُراد قبوله؟»».

إن عملية فحص وتمحيص معتقدات المرء تلك هي ما أطلق عليه بيير هادو اسم «مجال المنطق» [انظر ٣.٤]. وفي التشبيهات التربوية التي يخبرنا ديوجانس اللايرتي أن الرواقيين استخدموها لتوضيح الترابط بين الأجزاء المختلفة للفلسفة، نرى «المنطق» يُصوَّر على أنه الأوتار

والعظام في الكائن الحي، أو القشرة التي تحيط بالبيضة، أو الجدار الذي يحيط بالحقل أو المدينة بأكملها (DL VII, 41). ومع ذلك، فإن القوة الأخلاقية الكاملة لمجال المنطق السقراطي تستند إلى نظرة الرواقيين «المعرفية» أو «العقلية» للعواطف (Frede, 1986: 93–110; Inwood & Dononi, 1999: 699–717; Graver,2007). ففي نظر الرواقيين كما في نظر الأبيقوريين، فإن ما يعتقده الناس حول العالم وأنفسهم هو أمر حاسم في فهم أسباب المعاناة. وهكذا يصرِّح إبكتيتوس في كتابه «الدليل المختصر»، قائلًا: «لا ينزعج الناس من الأحداث التي تحدث، بل من آرائهم حول الأحداث». ومن ثَم فإن العواطف، وفقًا للرواقيين، تجسِّد أنواعًا محددة من الآراء المَرَضية حول العالم، وحول ما نحتاج إليه بصورة حتمية لنكون سعداء. لذا فإن جداول الرواقيين للعواطف، كما في كتاب «مناقشات توسكولان» لشيشرون، تقلِّل نطاق المشاعر الإنسانية إلى أربع فئات. تستند هذه الفئات إلى ما إذا كان الناس يرون أشياء معينة مفيدة لهم أم ضارة، وما إذا كانوا يعتقدون أن هذه الأشياء موجودة حاليًّا أم متوقعة في المستقبل، مما يجعلها إما أمرًا ينبغي السعي إليه أو تجنبه.

هذه العواطف يجب اقتلاعها، لا مجرد تعديلها، في رأي الرواقيين (على عكس المشائيين). والسبب هو أن الاعتقاد المُشكِّل للعاطفة في كل حالة خاطئ بوضوح. فكل استجابة عاطفية تعكس ادعاءً تقييميًّا: إننا نحتاج بصورة حتمية إلى الأشياء المعنية، على سبيل المثال تجنب شخص ما، أو امتلاك شيء ما. هذا التقييم يبرِّر الدافع التوجيهي الذي

تجسِّده العاطفة؛ أي أنه من المناسب أن نستجيب بالغضب، أو بالدموع، أو بالإحباط، أو بالحسد، أو بالرغبة وما إلى ذلك. ولكن إذا أمكن إثبات -فلسفيًّا- أننا لا نحتاج إلى الأشياء المعنية، فإن ميل الشخص إلى البقاء خاضعًا للعاطفة المقابلة ينبغي إزالته ويمكن بالفعل إزالته.

	الحاضر	المستقبل
الأشياء التي تُعد خيرًا	السعادة	الرغبة
الأشياء التي تُعد شرًّا	الكرب	الخوف

الشكل ٢.١ العواطف الرواقية، من كتاب شيشرون، «مناقشات توسكولان»، الجزء الرابع، ٦-٧.

إن هذا المنظور الفلسفي للرواقيين كما أبرزه أ. أ. لونج (96–67 ,1999;2002)، وويليام ستيفنز (62-59 :2002)، وجيزيلا سترايكر (١٩٩٤)، يُظهِر تأثيرًا واضحًا للفكر السقراطي، مما يمثِّل الدَّين السقراطي الثالث الذي تدين به المدرسة الرواقية له، إذ يتوافق رأي الرواقيين الأخلاقي المركزي حول ما هو ضروري للسعادة الإنسانية بصورة وثيقة مع قول سقراط الشهير في محاورة «الدفاع»، حيث يجادل بأن هدفه الرئيسي كان إقناع الآخرين بإعطاء الأولوية لرعاية أرواحهم على الخيرات الخارجية، مثل الثروة والشهرة والسلطة. وقد دافع سقراط عن هذا الادعاء المتناقض في محاورة أفلاطون «يوثيديموس»، ويمكن عرض دفاعه على النحو التالي:

١ الجميع يتمنون أن يكونوا بخير.

٢ كون المرء بخير يستلزم امتلاكه أو استخدامه للأشياء الخيِّرة.

وتشمل هذه الأشياء، وفقًا للرأي السائد:

(أ) الخيرات الخارجية: الثروة، والصحة، والجمال، والقوة، والنسب النبيل، والسلطة، والشرف وما إلى ذلك.

(ب) الاعتدال، والعدالة، والشجاعة (الفضائل).

(ج) الحكمة.

(د) الازدهار.

٤. ولكن الحكمة [ج] هي الازدهار [د]، لأنها تجعل الناس يتصرفون دائمًا جيدًا، وبالتالي يكونون مزدهرين (لذا فإن السعي إلى الحكمة هو السعي إلى الازدهار، و[د] و[ج] متماهيان).

٥. جميع الأشياء الجيدة والخيِّرة حقًّا تفيد مالكها أو مستخدمها أو المتمتع بها (هذا هو معنى كونها «جيدةً» أو «خيِّرة»).

٦ الأشياء الجيدة تفيد مالكها باستخدامها أو التمتع بها، وليس بمجرد امتلاكها.

٧ الاستخدام الصحيح للخيرات الخارجية [أ] هو الحكمة [ج] التي توجِّه الاختيار والأفعال المتعلقة بكيفية استخدام هذه الخيرات أو التمتع بها.

٨. وبالتالي، فإن الحكمة [ج] تزوِّد الناس بالازدهار [د]، وتضمن أيضًا أن «الخيرات» الخارجية [أ] هي في الواقع جيدة لمالكها.

وعلى النقيض من ذلك:

٩ من دون هذه الحكمة [ج]، قد تضر هذه الخيرات [أ] بالناس، ولا تفيدهم.

١٠. ومن ثَم، وخلافًا للآراء المقبولة التي لم تخضع للتمحيص، فإن الحكمة [ج] هي الخير الحقيقي الوحيد، إلى جانب الفضائل [ب] التي تجسِّد هذه الحكمة في جوانب الحياة المختلفة.

١١ أما الخيرات الخارجية [أ]، فهي في الحقيقة ليست خيرًا ولا شرًّا، بل «محايدة» أو أشياء «وسيطة».

ويترتب على النقطة ١١ مباشرةً، أنه من الخطأ الاعتقاد بأن أي شيء خارجي، خارج نطاق الشخصية الداخلية للبشر هو خير أو شر؛ أي أنه يمكن أن نحتاج حتميًا إلى امتلاكه أو تجنبه من أجل الازدهار. ويحب الرواقيون تذكير الناس بأن الجمال والثروة والشهرة والسلطة لا تجلب بالضرورة الرضا:

«لمَ تنشد هذه السعادة في الخارج؟ إنها لا تكمن في الجسد، فإن لم تصدِّقني، فتأمَّل ميرو، تأمَّل أوفيليوس. وليست في الثراء، فإن لم تصدِّقني، فتأمَّل كرويسوس؛ تأمَّل أثرياء هذا الزمن، كم يكتنف البؤس حياتهم! وليست في السلطان؛ وإلا، لكان من تولوا القنصلية مرتين وثلاثًا سعداء، لكنهم ليسوا كذلك» (Epictetus, Disc. III, 22, 26).

ومع هذا، فإن هذا النمط من الاعتقاد الزائف هو بذاته الذي يشعل جذوة مسرات البشر ورغباتهم وأحزانهم ومخاوفهم في مختلف

مظاهرها. والحكيم لا يُعايش تلك المشاعر قاطبة. وبهذا المعنى، تتسم حالته الداخلية بالأباتيا؛ أي بالهدوء الداخلي العميق أو الصفاء التام. ولا ينشد إلا الحكمة والفضيلة، وهما في متناول قواه الحاكمة لتحقيقهما، غير مرهونين لا بالحظ ولا برذائل الآخرين. وبدلًا من «الباثي»؛ أي «الانفعالات»، لا يشعر الحكيم الرواقي إلا بما يُسمَّى بالـ«يوباتيا»: وهو حذر من الشر، ورغبة في بلوغ الفضيلة والسرور، وبهجة روح واثقة بخيرها وحقائقها (Seneca, Ep. 59; Gravcr, 2007: 57–60).

ننتقل الآن إلى ما يفصح عنه لنا كل واحد من الرواقيين الرومان البارزين حول «ممارسة» الفلسفة بوصفها فنًّا للعيش.

٢.٣. من موسونيوس روفوس إلى سينيكا

أول رواقيَّين وصلتنا أعمال كاملة نسبيًّا لهما، ينتميان إلى أوائل العصر الإمبراطوري، وهما: جايوس موسونيوس روفوس (نحو ٣٠–١٠١ ميلادية)، ولوسيوس آنايوس سينيكا (سينيكا الأصغر [٤ قبل الميلاد–٦٥ ميلادية]). وقد نشط الفيلسوفان في عهد نيرون. ونُفي موسونيوس في عام ٦٥ ميلادية، وأُجبر سينيكا على الانتحار في العام نفسه بأمر من تلميذه السابق.

لقد نجت إحدى وعشرون «لوجوية (logoi)» لجايوس موسونيوس روفوس (وهي «محاضرات»، أو «خطابات في الفلسفة تحمل اسمه»)، بفضل طالب له، يُدعَى لوسيوس، والجامع ستوبيوس. وتتناول هذه الخطابات ما نسميه بموضوعات ميتا–الأخلاق، مثل «أن

الإنسان يُولَد بميل إلى الفضيلة»، واعتبارات أكثر توجيهية وفورية، مثل: «ينبغي للمرء أن يحتقر المصاعب»، أو «هل يجب على المرء أن يطيع والديه في جميع الأحوال؟»، وهنالك أيضًا سلسلة تتناول مباشرة شخصية الفيلسوف (١٠)، وما هو لائق به، مثل «أن النساء أيضًا ينبغي لهن أن يدرسن الفلسفة»، و«أن الملوك أيضًا ينبغي لهم أن يدرسوا الفلسفة»، و«هل يقاضي الفيلسوف أحدًا بسبب إصابة شخصية؟»، و«ما وسائل العيش اللائقة بالفيلسوف؟»، و«هل الزواج عائق أمام السعي وراء الفلسفة؟»، ومما يثير اهتمامنا هنا بصورة خاصة الخطابان الخامس والسادس، أحدهما مخصص للنظر في «أيهما أكثر تأثيرًا، الشخصية (إيثوس) أم النظرية (لوجوس)؟»، والثاني «عن التمرين (بيري أسكيسيوس)».

يستهل موسونيوس خطابه الخامس قائلًا: «لقد ثار بيننا جدل حول ما إذا كان اكتساب الفضيلة يتحقق على نحو أفضل عن طريق الشخصية (إيثوس) أم النظرية» (V, 1). ويرى موسونيوس أن التربية الأخلاقية هي الأهم. ويطلب موسونيوس من تلاميذه -مُرددًا فكر سقراط- أن يتأملوا فيما إذا كانوا سيضعون ثقتهم في طبيب يحسِن الكلام أكثر من الشفاء، أم في طبيب يجيد معالجة المرضى؟ ويستنتج موسونيوس من هذا التشبيه أنه «ينبغي تطبيق الأمر نفسه على الاعتدال (سوفيروسين) وضبط النفس (إنكراتيا). فمن الواضح أن الأفضل للإنسان أن يكون ضابطًا لنفسه ومعتدلًا، لا أن يحسِن الحديث عن هذه الأمور فحسب» (V, 2-4). صحيح أن الفهم النظري لهذه الموضوعات ضروري لأداء

الفعل الصحيح أو الماهر. بيد أن «الإيثوس» له الأسبقية حين يتعلق الأمر بالتأثير في أفعال الناس» (V, 4).

ويتضح في خطاب «عن التمرين» أن موسونيوس يرى أن تعليم الفضائل يستلزم من الطلاب خوض اختبارات عملية. فالنظرية وحدها لا تكفي. فبمجرد أن يتعلم الطالب ماهية الفضيلة، كما ينصح موسونيوس، يجب أن يتبع ذلك أنواع مختلفة من التمارين «الأسْكِيسِس»، إذا ما أُريد للتعاليم أن تُؤتي ثمارها (VI, 3). ففي الغالب، حتى بعد أن ندرك المبادئ النظرية للأخلاق الرواقية -وهي أن المتعة لا يُرغَب فيها، والموت لا يُخشَى وكذلك الفقر أو الألم، وأن الفضيلة هي الخير الأوحد- عندما تحل بنا المصاعب الفعلية، أو يلوح في الأفق بعض ألوان المتعة، نتصرف كأننا نجهل هذه الحقائق تمامًا. فالأمر الواجب إذن تبعًا لذلك، وبما أن البشر أرواح وأجساد في آن، هو أشكال مختلفة من التمارين: شكل منها موجَّه إلى الروح وحدها، وهو الأسمى؛ وشكل آخر موجَّه إلى الجسد والروح معًا.

«إننا نستخدم التدريب المشترك بين الجسد والروح حين نروِّض أنفسنا على تحمل البرد والحر والعطش والجوع والفراش الخشن واجتناب الملذات والصبر على المكاره. فبهذه الأمور وأمثالِها يشتد عود الجسد ويغدو قادرًا على تحمُّل المشاق، قويًّا مُهيَّأً لأي مهمة؛ وتشتد الروح أيضًا إذ تتمرن على الشجاعة بالصبر على المصاعب، وعلى ضبط النفس بالامتناع عن الشهوات» (VI, 5).

هنا، وكما سنرى عند ماركوس أوريليوس، فإن التدريب الذي

يرمي إلى تهذيب النفس وحدها يتضمن الاستبطان العميق للمبادئ النظرية للرواقيين، بدءًا من حجة إيوثيديموس التي استعرضناها. ومثل هذا التمرين الفلسفي.

> «يتألف، أولًا وقبل كل شيء، من إدراك أن البراهين التي تُثبت أن الخيرات الظاهرة ليست خيرات حقيقية هي براهين حاضرة دومًا، وكذلك البراهين التي تبيِّن أن الشرور الظاهرة ليست شرورًا حقيقية؛ ومن تعلُّم التعرف على الأشياء التي هي خيرات حقيقية، والتمرُّس على تمييزها عمَّا ليس بخير حقيقي. ثم يتألف، في المقام التالي، من التدرب على عدم تجنب أي من الأشياء التي تبدو شرًّا، وعدم السعي وراء أي من الأشياء التي تبدو خيرًا؛ واجتناب ما هو شر حقيقي بكل السبل، والسعي وراء ما هو خير حقيقي بكل السبل» (VI, 6).

وبخلاف موسونيوس، ألَّف سينيكا الأصغر ما لا يقل عن أربعة عشر مؤلفًا فلسفيًّا. وقد نجت معظم هذه المؤلفات منذ العصور القديمة؛ وقد كانت هي في الواقع النصوص الرواقية الوحيدة الباقية التي كانت متاحة لجزء كبير من العصور الوسطى (Verbeke, 1983). وتتضمن النصوص مؤلفات في الأخلاق، منها: «ثبات الحكيم»، و«عن الحياة السعيدة»، و«عن الفراغ»، و«عن سكينة العقل»، و«عن المنافع»، ومؤلفَين في الفيزياء الرواقية، هما: «عن العناية الإلهية» و«مسائل طبيعية». ويُصاغ كل مؤلف من هذه المؤلفات (٥) في صورة رد رسائلي إلى مخاطب محدد. ويُعد مؤلف سينيكا الأشهر، «الرسائل الأخلاقية إلى لوسيليوس»، مراسلات مُطولة بينه وبين هذا المدعو لوسيليوس،

الفارس الروماني ووكيل صقلية ذي الميول الأبيقورية. وأخيرًا، هنالك ثلاثة مؤلفات سينيكية باقية تأخذ شكل عزاءات، من بينها واحد كُتب إلى والدته لمواساتها في نفيه من روما.

وفي دراسة بالغة الأهمية، ذهبت إلستراوت هادو (2014; cf. Sharpe, 2018) إلى ضرورة تصور شخصية سينيكا الفلسفية على أنها شخصية ما تسمِّيه «المرشد الروحي»، إذا ما أردنا فهم إنتاجه الفلسفي. ووفقًا لرأيها، فإن هذا النمط من الشخصية الفلسفية ينحدر من سلسلة أنساب تعود في القدم إلى مرشدين إلهيين أو شِبه إلهيين في قصائد هوميروس وهسيودوس، مثل فينيكس في الإلياذة (IHadot, 2014: 36)، فضلًا عن المعايير اليونانية والرومانية المثالية للصداقة بوصفها وسيلةً لـ«النصح والحديث والتشجيع والعزاء، بل والتوبيخ في بعض الأحيان» (Cicero, De off. I, 58).

ويُركز تفسير إلستراوت هادو الرائد لسينيكا تركيزًا جليًّا على الرسالتين ٩٤ و٩٥ الموجهتين إلى لوسيليوس (2014: 19–21, 25–8). وفي هاتين الرسالتين، يعارض سينيكا تشكيك أريستو الخيوسي في الفكرة القائلة بأن الفيلسوف لا يستطيع فعل شيء أكثر من تقديم تعاليم عامة حول الموضوعات الأخلاقية المشابهة لتلك التي نجدها، على سبيل المثال، في رسالة «أخلاق نيقوماخوس» التي ألَّفها أرسطو. وردًّا على ذلك، يستشهد سينيكا بسلطة رئيس المدرسة الرواقية الثاني، كلينثيس، الذي علَّق قائلًا: إن تقديم مجموعة من التعاليم الأخلاقية من دون قواعد محددة تساعد الطلاب على بلوغ الفضائل يشبه مجرد إخبار

المريض بما ينبغي عليه فعله لو كان مُعافى، بدلًا من جعله مُعافى» (Ep. 95, 5).

وينبغي للفيلسوف المهتم بتشكيل الممارسة عبر التفكير الفلسفي أن ينمّي أيضًا ما تسمّيه إلستراوت هادو بُعدًا «ناصحًا» للفلسفة (I. Hadot, 2014: 27). ويطبّق هذا البُعد الادعاءات النظرية الرواقية، وينطوي على أشكال من الحديث والكتابة المقنعة لمساعدة الناس على بلوغ الخيرات التي تصفها الخطابات النظرية. وبالتالي، يضيف التفلسف «الناصح» قواعد محددة تتناول أنواع الحالات والحالات الخاصة والمراسيم العامة، وأشكالًا من البلاغة الناصحة لحث التغيير في طرق تصرف الطلاب في العالم (٥) (I. Hadot, 2014:318). وكما يؤكد سينيكا:

«إذا كانت سائر الفنون تكتفي بالقواعد، فالحكمة أيضًا ستكتفي بها، لأن الحكمة ذاتها هي فن العيش. ومع ذلك، فإن الربان يُصنَع بالقواعد التي تملي عليه كيف يدير الدفة، وينصب الأشرعة، ويستفيد من الريح المواتية، ويُغيِّر اتجاهه، ويستغل الرياح المُتقلبة المُتغيرة على أفضل وجه، وفعل كل ذلك بالأسلوب الصحيح. وسائر الحرفيين أيضًا يتلقون التدريب عبر القواعد، ومن ثَم، فإن القواعد ستكون قادرةً على تحقيق النتيجة ذاتها في حالة الحِرفي المُختص بفن العيش» (Ep. 95, 7).

ويتجلى التوجيه الروحي الناصح لسينيكا جليًا في رسائل العزاء الثلاث التي خطَّها لمخاطبين مختلفين ومحددين. وأول ما ينبغي

ملاحظته بشأن هذه النصوص هو انتماؤها إلى نوع أدبي قديم مُوقر، إذ تُدرج كتيبات الرسائل الهلنستية «الخطابات الناصحة» أو «الخطابات المعزية»، كشكل رسائلي راسخ (Hughes, 1991: 246–8). ويبدو أن السفسطائي أنطيفون، مُعاصر سقراط، قد أعلن بالفعل عن براعته في «تخفيف الحزن» عبر الخطابات، وتُقدِّم خطبة الجنازة الهوميروسية سابقةً شعريةً أقدم.

وعندما وجَّه سينيكا انتباهه إلى هذه المصنفات المعزية، لم يكن بصدد أداء مهمة استشارة خاصة بالفلاسفة الرواقيين، ولا كان يبتدع شيئًا جديدًا تمامًا (cf. Cicero, TD III, 31). وفي مستهل رسالته إلى أمه، يعترف سينيكا بأنه كان «يتصفح جميع المصنفات التي ألَّفها أعظم العباقرة، بغرض تهدئة وتسكين الحزن». وقد بيَّن هان بالتوسن أنواع الحجج أو الموضوعات الشائعة التي تتخلل مختلف المصنفات المُعزية السفسطائية والأفلاطونية والكلبية والرواقية، وهي: التذكير بأن الوقت يداوي؛ وأن الآخرين، بمن فيهم الشخصيات النبيلة، قد عانوا ما هو أسوأ؛ وأن الموت قد خلَّص المحبوب من براثن سوء الطالع؛ وأننا لا نحزن على الموتى، بل على خسارتنا نحن، وهو أمر غير عقلاني ولا يرضاه المحبوب لنا؛ إلى جانب الدعوات إلى الشجاعة، وإلى الدراسة باعتبارها شيئًا نبيلًا للإلهاء، وإلى عدم إهمال المفجوع لواجباته، ولا التذمر من التطور المحتوم للعناية الإلهية أو القدر. وعلاوةً على ذلك، يختتم مصنف سينيكا «عزاء لمارسيا» بأحد الأمثلة الأكثر استثنائيةً لما سمَّاه بيير هادو «الرؤية من الأعلى» (٣). وهذا تمرين روحي لإعادة

تصور شؤون المرء، التي نميل إلى اعتبارها صعبة تمامًا، كجزء ضئيل جدًّا من نظام أكبر[1] ويستخدم سينيكا التجسيد، ويأمر مارسيا عبر فم والدها المتوفى أن تُعيد تصور حزنها من منظور الأبدية التي تظهر فيها أحزانها صغيرةً جدًّا:

«تخيلي إذن، يا مارسيا، أن والدكِ وهو في مزاج أشد بهجةً بقدر ما هو أرفع مقامًا مما كان عليه، يقول، وهو يُطل من علياء السماء: «يا ابنتي، لمَ يستبد بكِ هذا الحزن كل هذا الوقت؟ ولمَ تعيشين في جهلٍ كهذا للحقيقة، فتظنين أن ابنكِ قد مات ظلمًا إذ عاد إلى أسلافه في ريعان شبابه، من دون وهن في الجسد أو العقل، وترك أسرته مزدهرة؟ ألا تعلمين بأي عواصف تُزعزع الأقدار كل شيء؟ لقد كنت أستمتع بتدوين تاريخ ما جرى في قرن واحد بين نفر قليل من الناس في أقصى زاوية منعزلة من العالم، أما هنا فأتنعم بمشاهدة جميع القرون... أستطيع أن أرى الممالك حين تنهض وحين تسقط، وأشهد خراب المدن والقنوات الجديدة التي شقها البحر، وإذا كان في معرفتكِ بأن هذا هو المصير المشترك للجميع

---

(١) يوظِّف سينيكا أيضًا العقيدة الرواقية الخاصة بالتكرار الدوري للأحداث أداةً للتخفيف من وطأة الحزن والأسى (انظر الفصل العاشر). ففي رسالته التي يعزِّي فيها مارسيا لفقدان ابنها ميتيليوس، يتخيل سينيكا أن ميتيليوس ينعم بالسعادة في الفترة الفاصلة التي تسبق إعادة تكرار العالم لنفسه. وهنا، لا يكتفي سينيكا بمحاولة تهدئة حزن مارسيا بتصوير سعادة ابنها في العالم الآخر، بل يُضيف إلى ذلك تأكيدَ أن سعادة ميتيليوس تنبع تحديدًا من يقينه بأنه سيعود يومًا ما ليُكرر نفس الحياة التي عاشها. ووفقًا لهذه الرؤية الكونية، فإن الأم وابنها سيجتمعان إلى الأبد في دورات الحياة المتكررة.

(Ad Marc. 26, 7). See Hadot (1995: 238–50): 'The View for Above'

ما يعزِّيكِ في فجيعتكِ، فكوني على يقين بأن لا شيء سيبقى قائمًا في المكان الذي هو فيه الآن»» (Seneca, ad Marcia, 26).

تظل رسائل سينيكا الأخلاقية إلى لوسيليوس أكثر مؤلفاته انتشارًا وشيوعًا، حيث نصادف فيها العديد من العبارات المؤثرة التي تُعنى بالفلسفة بوصفها طريقة للعيش (خاصةً الرسالة السادسة عشرة). يطمح الفيلسوف الرواقي إلى بلوغ الحكمة؛ سعيًا إلى تحقيق حياة مُنسجمة مع قوانين الطبيعة. وبقدر ما تسعى الفلسفة إلى تحديد جذور التعاسة والاضطراب النفسي، والتغلب عليها، فإنها تُعد ضربًا من ضروب العلاج الروحي والنفسي:

«كان للرومان القدماء تقليد راسخ ظل حيًّا حتى في أيامنا هذه، إذ دأبوا على إضافة عبارة إلى افتتاحية رسائلهم، تقول: «إن كنت في عافية، فكل الأمور على ما يُرام، وأنا بدوري على ما يرام». لكن الأجدر بأمثالنا، نحن المنخرطين في طلب الحكمة، أن نستبدل بتلك العبارة أخرى أعمق، قائلين: «إن كنت منهمكًا في دراسة الفلسفة، فكل شيء يسير على خير ما يُرام». لأن العافية الحقيقية لا تتحقق إلا بهذا. فالعقل الذي يفتقر إلى نور الفلسفة هو عقل عليل، والجسد الذي يخلو من هُداها، وإنْ تمتَّع بقوة ظاهرية، فإنه لا يعدو أن يكون قويًّا كقوة مجنون أو مختل العقل» (Ep. 15, 1).

وتُبرِز الرسالة الثالثة والثلاثون، على وجه الخصوص، مدى ابتعاد سينيكا عن المفهوم السائد اليوم للنشاط الفلسفي، وتؤكد عدم اكتفائه بدور المُعلق على نصوص الآخرين. فهو يصرِّح قائلًا: «لا أرى

أي فضل يُذكَر في أولئك الذين لا يدعون شيئًا من تلقاء أنفسهم، بل يتوارون دائمًا في ظلال الآخرين، مُتقمصين دور المُفسرين، غير قادرين على تطبيق ما تعلموه على أرض الواقع ولو لمرة واحدة» (Ep. 33, 7–8). ويرى سينيكا أن نمط «الإكثار من الكتب -قراءةً وتأليفًا- من دون ممارسة عملية»، الذي تجسَّد في شخصية ديديموس، الذي اشتهر بتأليف ما يقارب أربعة آلاف مجلد، ينتج إنسانًا «مملًّا، ثرثارًا، عديم الإحساس». وتتضمن الرسالة الثامنة والثمانون نقده الشهير للتعلم الموسوعي، الذي يراه «تافهًا وصبيانيًّا»، إذا لم يكن تمهيدًا لـ«دراسة الحكمة الحقيقية الحرة... التي تتسم بالسمو والشجاعة وعظمة الروح» (Ep. 88, 37). وفي هذا السياق، وكما انتقد جون كوبر (٢٠٠٤)، يمهِّد سينيكا لمقاطع لاحقة في كتابات إبكتيتوس، حيث يهاجم دراسة المنطق باعتبارها مضيعةً للوقت: «أحقًّا لدينا كل هذا الوقت؟ هل أتقنا فن الحياة وفن الموت بالفعل؟» (Ep. 45, 5; 48, 12; 44). ويرى سينيكا أن الدعوة العلاجية للفلسفة تتطلب تنوعًا في أساليب الخطاب التوجيهي والناصح، الذي تشير إليه إلستراوت هادو:

> «يُقدم معلمنا زينون حجةً منطقيةً على هذا النحو: «لا شيء شريرًا يمكن أن يكون مجيدًا، لكن الموت مجيد؛ وبالتالي، فالموت ليس شرًّا». يا زينون، هل هذا هو العلاج الذي تقدِّمه؟ ألا يمكنك أن تنطق بكلمات أكثر جديةً وتأثيرًا، بدلًا من أن تثير الضحك في نفس رجل يصارع الموت؟ حقًّا، يا لوسيليوس، يصعب عليَّ أن أُحدد أيهما كان أحمق: ذلك الذي توهَّم أنه يزيل الخوف من الموت

بمثل هذه الحجة المنطقية السطحية، أم ذلك الذي بذل جهدًا في محاولة دحضها!» (Ep. 82, 9; 82, 22; 83, 4; 94, 27).

وفي ضوء ذلك، تفسِّر إلستراوت هادو رسائل سينيكا إلى لوسيليوس على أنها تحفة فنية في مجال التوجيه الروحي (٢٠١٤: ١١٦-١٧). وتُشير إلى أن هذه الرسائل تتضمن بُعدين متكاملين يتجليان بوضوح مع تقدم الرسائل المائة والأربعة والعشرين. ففي حركة «طاردة مركزيًّا»، يعرِّف سينيكا تلميذه لوسيليوس بصبر وأناة على عناصر مختلفة وأكثر تعقيدًا من الخطاب الفلسفي الرواقي، مُوسِّعًا بذلك آفاق فهمه تدريجيًّا. وتُعد الرسائل من الأولى إلى الثلاثين هي الأقصر، وتزخر بالقرارات الأخلاقية التي تُصاغ في جمل موجزة مؤثرة لا تُنسى، إلى جانب اقتباسات عديدة من أقوال أبيقور، مع تجنب مواجهة تلميذه بتعاليم الرواق «الصعبة» في هذه المرحلة المبكرة (Ep.14, 4). أما في الرسائل من الواحدة والثلاثين إلى الثمانين، فتشهد مرحلةً تربويةً ثانية، حيث يحذِّر سينيكا لوسيليوس من مغبة حفظ تعاليم الآخرين عن ظهر قلب من دون استيعابها. ويتضاءل اللجوء إلى اقتباسات أبيقور، في حين يخبر سينيكا لوسيليوس بإرسال ملاحظات ومُلخصات وموجزات لنصوص فلسفية إليه (Ep. 39, 1). وفي المرحلة التربوية الحاسمة، التي تشمل الرسائل من الثمانين إلى المائة والأربعة والعشرين، يرسل سينيكا إلى لوسيليوس رسائل نظرية كاملة (خاصةً «الأسئلة الطبيعية» و«العناية الإلهية») ويَعِده برسالة أخلاقية شاملة (I. Hadot, 2014: 116–17). وفي هذه المرحلة الأخيرة، ينخرط سينيكا للمرة الأولى

في انتقادات مطولة لمزاعم الأبيقوريين وغيرهم من أتباع المذاهب الفلسفية الأخرى.

وبينما تتوالى دروس التعليم النظري «الطارد مركزيًا»، تتخللها في كل مرحلة حركة معاكسة جاذبة مركزيًا، تركِّز على «التكثيف والاختزال إلى الجوهر، وتوحيد كل معارف لوسيليوس حول المبادئ الأساسية لقاعدة الحياة الرواقية». وفي «أدق الرسائل وأعمقها، كما في الرسائل النظرية»، يدعو سينيكا لوسيليوس إلى العودة الدائمة إلى «المبادئ الرواقية الجوهرية» (I. Hadot, 2014: 117):

«قد تعترض قائلًا: «ولكنني أُفضِّل أن أتنقل بين الكتب، أقطف من كل بستان زهرة». فأجيبك قائلًا: «إن التنقل بين أطباق عديدة يشير إلى شهية مفرطة لا تُروى... لذا، عليك أن تركِّز على قراءة المؤلفين الكلاسيكيين الذين ثبت قيمتهم؛ وإذا ما تاقت نفسك إلى التغيير، فعُد إلى مؤلفات أولئك الذين سبق لك أن قرأت لهم. واحرص على أن تستقي كل يوم حكمةً تحصِّنك ضد الفقر والموت وسائر مصائب الدهر؛ وبعد أن تقلِّب صفحات أفكار عديدة، اختر فكرةً واحدةً لتُمعن فيها التفكير وتُعمِّق فهمها في ذلك اليوم بالذات»» (Ep. 2, 4).

إن هذا التزامن الدقيق بين التوسع التدريجي في المنظور النظري، والتركيز الدائم المتجدد على فهم المبادئ الأخلاقية الرواقية الجوهرية، هو ما دفع إلستراوت هادو (٢٠١٤: ١١٧) إلى القول بأن «الشارحين المعاصرين قد ظنوا أن التطورات النصية في كتابات سينيكا تفتقر

إلى التماسك والترابط». ولكن، بمجرد أن ندرك البُعد التربوي لهذه الرسائل، يزول هذا التناقض الظاهري تمامًا.

٣.٤. خطابات إبكتيتوس التوجيهية الناصحة، ودليلُه المختصر

الفيلسوف إبكتيتوس (٥٠م تقريبًا- ١٣٥م تقريبًا)، وُلِد بالقرب من مدينة هيرابوليس، وهي إحدى مقاطعات تركيا الرومانية. وقد وقع هذا العبد الأعرج في قبضة إبافروديتوس، سكرتير الإمبراطور نيرون. وبينما كان في روما، حضر دروس موسونيوس، وبعد أن نال حريته، بدأ هو نفسه في التدريس، إلى أن نفاه الإمبراطور دوميتيان عام ٩٦م، وعندها أسس إبكتيتوس مدرسته الخاصة في نيكوبوليس، المدينة اليونانية التي أسَّسها أغسطس قيصر في موقع معركة أكتيوم. وبحلول نهاية حياته، اكتسبت هذه المدرسة الإقليمية شهرة واسعة، واستقطبت طلابًا وشخصيات مرموقة من مختلف أرجاء الإمبراطورية، بمن فيهم الإمبراطور هادريان. ومع ذلك، وكما فعل بطلاه (سقراط وديوجانس)، لم يدوِّن إبكتيتوس أيًّا من أفكاره بنفسه. والكتابات التي تحمل اسمه اليوم، مثل «محاضرات موسونيوس»، هي في الأصل من تدوين تلميذه أريان لدروسه. وقد سجَّل أريان ثمانية كتب من «الخطابات» أو «المحادثات»، لم ينجُ منها سوى أربعة. ويُخبرنا أريان في مقدمة ألحقها بما كتبه قائلًا: «لقد حاولت أن أُدوِّن كل ما سمعته يقوله بأقرب ما يمكن إلى كلماته، وذلك لأحتفظ بملاحظات عن أفكاره وصراحته (parrêsia) أستعين بها في المستقبل» (Arrian, 1925).

ويبدو أن هذه الكتابات، شأنها شأن العديد من النصوص الأخرى

التي نتناولها بالدرس والتحليل، تفتقر إلى مبدأ تنظيمي واضح ومُحكم. فالـ«خطابات» التي كان يلقيها الفيلسوف إبكتيتوس هي في الأصل إجابات عن أسئلة طرحها الطلاب، أو استجابات لمخاوف عبَّر عنها زوار مدرسته. وقد كان إبكتيتوس يوظِّف مجموعة متنوعة من الأساليب البلاغية المؤثرة، بما في ذلك الفكاهة اللاذعة. وتتنوع موضوعات «الخطابات» تنوعًا واسعًا وشاملًا، لتشمل الموضوعات النظرية والمنهجية والجدلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية. ومن الواضح أن دروس إبكتيتوس كانت تخصِّص وقتًا كبيرًا لتحليل نصوص كريزيبوس. ومع ذلك، وكما فعل سينيكا، يؤكد إبكتيتوس أن الفلسفة لا يمكن اختزالها في مجرد تفسير للنصوص، أو إتقان لقواعد المنطق[1] فالفلسفة كما يراها إبكتيتوس تحمل في جوهرها هدفًا أخلاقيًّا ساميًا. فهو يعلن قائلًا: «إذا كنت قادرًا على تحليل القياسات المنطقية بدقة مثل كريزيبوس، فما الذي يمنعك من أن تكون بائسًا وحزينًا وحسودًا، ومُشتتًا وتعيسًا؟ لا شيء على الإطلاق!». ويُضيف قائلًا: «إن هدف مبادئ الفيلسوف هو تمكيننا من أن نجعل المَلَكة الحاكمة لدينا مُنسجمة مع قوانين الطبيعة، وأن نحافظ على هذا الانسجام دائمًا مهما كانت الظروف» (Disc. III, 9,11). ويؤكد أيضًا أن «التفلسف هو في جوهره بحث عن كيفية تطبيق الرغبة والنفور من دون عوائق» (Disc.III, 14, 10; IV, 5, 7). ومُقتديًا بسقراط في انتقاداته اللاذعة لجورجياس وبروديكوس وهيپاس وغيرهم، يوجِّه إبكتيتوس أشد

---

(١) Disc. III 21.

انتقاداته لخطباء «السفسطة الثانية» في عصره، الذين كانوا يسعون إلى تحقيق الشهرة والشعبية (Long, 2002: 5–6, 62–3). ويرى إبكتيتوس أن خطاب الفيلسوف، إذا لم يدفع مستمعيه إلى الاعتراف بـ«أنهم في حالة سيئة، وأنهم يُولون اهتمامًا لكل شيء عدا ما يجب؛ وأنهم يجهلون ما هو الخير وما هو الشر، وأنهم بائسون تعساء»، فإنه يكون قد فشل في تحقيق هدفه (Disc. III, 23, 30). ويُشبِّه إبكتيتوس مدرسة الفيلسوف بـ«عيادة (iatreion)»، مُستخدمًا التشبيه الطبي الميتا-فلسفي (٧):

«لا ينبغي لكم أن تغادروا هذا المكان وأنتم تشعرون بالمتعة والراحة، بل يجب أن تغادروه وأنتم تشعرون بالألم والتحدي. فأنتم لم تأتوا إلى هنا وأنتم في كامل صحتكم، بل أحدكم يعاني خلعًا في الكتف، وآخر خراجًا مؤلمًا، وثالث ناسورًا مُزمنًا، ورابع صداعًا مُبرحًا. فهل يُعقَل أن أجلس هنا لأُلقي عليكم بأفكار جميلة تافهة وتعبيرات سطحية، حتى إذا ما أثنيتم عليَّ، انصرف كل واحد منكم وهو يحمل نفس الكتف المخلوعة، والرأس المصدوع، والناسور المتقرح، والخراج المؤلم الذي جاء به؟» (Disc., III, 23, 30).

لقد كان بيير هادو أول مَن كشف لنا عن الوحدة الهيكلية الخفية التي تنظِّم خطابات إبكتيتوس ودليله المختصر، وذلك من خلال تحديد ثلاثة أنواع رئيسية من التمارين الفلسفية التي كان يمارسها. وقد أرشدنا إبكتيتوس نفسه إلى هذا الأمر في خطابين هامين (III, 2; III, 12)، حيث ربط بين ثلاثة «موضوعات» للتمرين الروحي التي يجب على «البروكوبتون» (أي الشخص الذي يسعى إلى إحراز تقدم في حياته

الفلسفية) أن يكرِّس لها جهوده، وبيَّن ثلاثة أنشطة رئيسية للنفس البشرية:

«تتضمن الفلسفة ثلاثة موضوعات رئيسية، يجب على كل من يطمح إلى الحكمة والفضيلة أن يمارس فيها التدريب والتأمل. الموضوع الأول هو موضوع الرغبات والمنفرات (tas orezeis kai ta ekkliseis)، وفيه يتعلم المرء كيف يسيطر على رغباته فلا يُصاب بخيبة الأمل، وكيف يتجنب ما ينفِّره فلا يتعرض للأذى. والموضوع الثاني هو موضوع الدوافع والتجنبات (tas hormas kai aphormas)، وهو يتعلق بواجبات الحياة (to kathêkon) عمومًا، وفيه يتدرب المرء على التصرف بنظام وتروٍّ، وتجنب التهور والإهمال. أما الموضوع الثالث، فيشمل سلامة العقل والتبصر، ويُعنى عمومًا بكل ما يتعلق بالأحكام والموافقات العقلية السليمة» (Disc., III, 2).

ويُضيف هادو زعمًا آخر، مفاده أن هذه المحاور العملية الثلاثة مرتبطة بالأجزاء الثلاثة التي يتكون منها الخطاب النظري الرواقي الذي أشرنا إليه سابقًا: المنطق، والفيزياء، والأخلاق (P. Hadot, 2001: 82-98). وبالتالي، فإن أفكارنا ومعتقداتنا مرتبطة في الحياة العملية بالمجال الذي يحلِّله المنطق النظري. وأفعالنا مرتبطة بوضوح بمجال الدراسة الذي يُعنى به علماء الأخلاق. أما رغباتنا ومنفراتنا، فيرى هادو أنها مرتبطة في حياتنا العملية بمجال الفيزياء (فهم الطبيعة) في الجانب النظري، وذلك لأن رغباتنا تتضمن تقييمات متعلقة بمدى نفع أو ضرر الأشياء الموجودة في العالم من حولنا.

«الفيزياء العملية: تُعنى بالرغبات (orezis) والمنفرات (ekklisis)؛ أي بالعلاقة بين ما نرغب فيه وما ننفر منه، وكيفية توافق ذلك مع طبيعة العالم الحقيقية (ومن هنا جاء مصطلح «الفيزياء»).
الأخلاق العملية: تُعنى بالدوافع (hormai) التي تحرِّكنا نحو الفعل أو الامتناع عنه، خاصةً فيما يتعلق بتعاملنا مع الآخرين، والأفعال المناسبة (kathēkonta) التي ينبغي القيام بها.
المنطق العملي: يُعنى بأحكامنا وأفكارنا و«موافقاتنا» (synkatathescis)؛ أي بالأمور التي نقر بصحتها أو خيريتها أو ملاءمتها.

الشكل ٢.٢: المجالات الثلاثة للممارسة الرواقية، باستخدام فكرة هادو

ويتضح لنا تطبيق هذه المحاور الثلاثة، وارتباطها الوثيق بالخطاب الفلسفي الرواقي، عند إمعان النظر في دليل إبكتيتوس المختصر. إن هذا الكتاب الصغير وصفه الرواقي جوستوس ليبسيوس بأنه «روح الفلسفة الرواقية» (Sellars, 2014: 129). وقد جمع أريان هذا الدليل، ووجَّهه إلى صديقه أولياس براستينا ميسالانس، حاكم نوميديا. ويتميز هذا الدليل بصغر حجمه، وينقسم إلى اثنين وخمسين قسمًا، تكثِّف صياغات موجزة لا تُنسى، تجسِّد جوهر فلسفة إبكتيتوس الشاملة. ويقدِّم سيمبليكوس، الشارح الأفلاطوني الحديث الذي عاش في القرن السادس الميلادي، شرحًا لهذا النص بالعبارات التالية: «يُطلق عليه اسم «دليل» (Encheiridion) لأن كل مَن يطمح إلى حياة قويمة، ينبغي له أن يسترشد بهذا الكتاب، وأن يجعله دائمًا في متناول يده (procheiron)،

فهو بمثابة السيف الذي لا يستغني عنه الجندي»(١)

وتتجلى مهمة هذا النص، باعتباره «دليلًا» للمبتدئ الساعي إلى التقدم في الفلسفة (prokopton)، في أول فقرتين منه. حيث تُقدَّم النصائح للطالب بأسلوب مؤقت ومرحلي، «في الوقت الراهن» (para ta paron/epi tou parantos)، وذلك ريثما يتقدم في الفلسفة. وفي الأقسام ١٢-١٣، و٢٢-٢٥، و٢٩، و٤٦-٥٢، يخاطب النص شخصًا «يتوق (epithymcis) إلى الفلسفة». وكما يبرز مفهوم سينيكا للدعوة التوجيهية الناصحة للمرشد الروحي، فإن دليل إبكتيتوس يزخر بالصيغ الآمرة التي تحث على العمل والالتزام: «تذكَّر (٢، ٣)» «memnêso»، و«ذكِّر نفسك (٤)» «epimimnêske seauton». ويُشدد القسم ٥٠ بخاصة على ضرورة البدء الفوري في إيلاء الانتباه إلى النفس. ويُفتتح القسم ٣٣ بأمر صريح باتخاذ قاعدة ثابتة لسلوك الحياة، والالتزام بهذه القاعدة التزامًا تامًّا كما لو كانت قانونًا (nomos). ولا يكاد يوجد جانب من جوانب الحياة الاجتماعية اليومية إلا وتناوله النص بالتفصيل: سواء تعلَّق الأمر بالكلام، أو الضحك، أو الملابس، أو العلاقات الجنسية، أو النميمة، أو التعامل مع مختلف أنواع البشر. وباختصار، يقدِّم هذا النص ربما أفضل مثال قديم لنظام إرشادي مفصَّل من «التمارين الروحية». وكما يعلِّق سيمبليكوس مرة أخرى، مستندًا هذه المرة إلى التشبيه السقراطي القديم الذي يقارن بين تدريب الجسد وتدريب العقل:

(١) implicius, 'Preface' to Commentary on Ench., 18–20; at Ilsetraut and Pierre Hadot, Apprendre à philosopher dans l'Antiquité: L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien (Paris: proche, 2004), 53.

«تمامًا كما يكتسب الجسد (soma) قوته من خلال التدريب (gymnazetai) والتكرار المنتظم للحركات التي تتوافق مع طبيعته، كذلك النفس البشرية، من خلال ممارسة قواها وتطبيق المبادئ التي تتناغم مع الطبيعة، تشكِّل عادات راسخة وتعزِّز بنيتها الداخلية» (cf. Sellars, 2014: 129–31).

توجد صعوبات لا يمكن تجاهلها في تحديد كل قسم من أقسام دليل إبكتيتوس بدقة وتخصيصه لأحد مجالات التمارين الثلاثة. فبحسب الرواقيين، تتضمن جميع الاعتبارات المتعلقة بالأمور المادية، وما ينبغي الرغبة فيه أو تجنبه، عمليات اختيار بين الإدراكات والمعارف. وبالتالي، فإن ممارسة اليقظة «المنطقية»، من خلال فحص كل تمثيل ذهني بالطريقة التي أوصى بها إبكتيتوس سابقًا، تُعد أمرًا ضروريًا. وينطبق الأمر نفسه على الدوافع الأخلاقية التي نشكِّلها تجاه الآخرين، وكيفية الاستجابة لأقوالهم وأفعالهم. فـ«الناس لا ينزعجون بسبب الأحداث نفسها (ta pragmata)، بل بسبب الآراء (dogmata) التي يحملونها تجاه تلك الأحداث». لذا، فإن الطريق إلى إصلاح رغباتنا، أو إلى معاملة الآخرين بطريقة أخلاقية، يمر عبر الإصلاح المنطقي لآرائنا وأحكامنا. ومن هنا، ليس من المستغرب أن يُفتتح الدليل بتقديم قاعدة أساسية تجسِّد جوهر فلسفة إبكتيتوس، وتربط بين الموضوعات أو المحاور الثلاثة المذكورة، إذ يقول:

«بعض الأشياء المحيطة بنا تعتمد علينا [eph'hêmin]، والبعض الآخر لا يعتمد علينا. ففي نطاق سيطرتنا تقع آراؤنا

[المنطق، الموضوع الثالث]، ودوافعنا نحو الأشياء [الدافع، الموضوع الثاني]، ورغباتنا ومنفراتنا [الفيزياء، الموضوع الأول]، وبكلمة واحدة، كل ما ينبع من أفعالنا وإرادتنا الحرة. أما ما يقع خارج نطاق سيطرتنا، فهو الجسد، والملكية، والسمعة، والمناصب، وبكلمة واحدة، كل ما لا يخضع لأفعالنا وإرادتنا».

بعد ذلك، يقدِّم إبكتيتوس صياغته الخاصة لـ«الحجة الرئيسية» الرواقية، وهي حجة مستوحاة من محاورة أفلاطون «يوثيديموس»، وتهدف إلى إثبات أن الحكمة والسيطرة على الذات هما السبيل الوحيد لتحقيق السعادة، وليس الخيرات الخارجية التي قد تصادفنا في الحياة.

١ السعادة الحقيقية أو الطمأنينة النفسية هي تحقيق جميع رغباتنا الداخلية، وعدم التوق إلى ما لا نملكه أو ما يستحيل علينا امتلاكه، ولا الاستخفاف بما نملكه بالفعل أو بما لا نستطيع تجنبه.

٢ لكن الخيرات الخارجية، كالسلطة السياسية، والثروة المادية، وحتى الصحة الجسدية، لا تخضع لسيطرتنا الكاملة أو الدائمة بأي حال.

٣. لذا، إذا اعتقدت أن هذه الخيرات الخارجية هي أساس سعادتك، فسوف تعرقل مسيرتك، وتغرق في بحر الندم، وتصاب بالاضطراب والقلق، وتلقي باللوم على الآلهة والبشر معًا، بل إنك قد تفشل في الحصول على هذه الخيرات نفسها (السلطة والثروة) التي تتوق إليها...».

ويقدِّم لنا ختام هذا القسم الافتتاحي لدليل إبكتيتوس مثالًا واضحًا لما يشير إليه بيير هادو عندما يتحدث عن «المنطق العملي» الرواقي. فإذا ما سرنا على نهج إبكتيتوس، فسيكون علينا أن ندرِّب أنفسنا بجد واجتهاد صباحًا ومساءً (Disc. III, 16) على التمييز بين كل ما يصادفنا في الحياة، وتحديد ما يقع ضمن نطاق سيطرتنا وما يخرج عنها، وذلك لتجنب الاضطرابات الداخلية التي لا داعي لها. ويوجِّه إبكتيتوس نصيحة ثمينة في هذا الصدد:

«بادر إلى التدرب على تكرار هذه العبارة في وجه كل مظهر قاسٍ أو مزعج: «أنت مجرد مظهر، ولست بأي حالٍ ما تبدو عليه»، ثم حلِّل هذا المظهر وفقًا للقواعد التي تملكها، مركِّزًا في الأساس على تحديد ما إذا كان يتعلق بالأمور التي تقع ضمن نطاق سيطرتنا (eph'hêmin) أم بالأمور التي تخرج عن نطاق سيطرتنا. فإذا ما تبين لك أن الأمر يتعلق بشيء لا تستطيع التحكم فيه، فكن على استعداد تام لتقول لنفسك: «هذا الأمر لا يهمني»».

ويجسِّد القسم الرابع والأربعون مثالًا آخر على تطبيق المنطق العملي، وذلك من خلال التحليل المتأني لمعتقداتنا، مع الانتباه الشديد إلى أنواع الاستنتاجات غير المنطقية التي قد ترسِّخها العادات والتقاليد في عقولنا:

«إن هذه الاستنتاجات لا تستقيم منطقيًّا: «أنا أغنى منك، إذن أنا أفضل منك»، أو «أنا أفصح منك، إذن أنا أفضل منك»، بل المنطق السليم يقتضي أن نقول: «أنا أغنى منك، إذن ممتلكاتي أكثر من

ممتلكاتك»، أو «أنا أفصح منك، إذن كلامي أفصح من كلامك».
أما أنت، فلست ممتلكاتك ولا كلامك».

إن ما يطلق عليه هادو حرفيًّا اسم «الفيزياء المَعيشة» (vecu) يُعد للوهلة الأولى أصعب المفاهيم في الفلسفة العملية الرواقية من حيث إدراك مغزاها، إذ لا يبدو للوهلة الأولى أي رابط واضح بين تهذيب رغباتنا ونفوراتنا وبين دراسة الظواهر المادية. لكن الفكرة الرواقية الأساسية تكمن في أن هذه «العوامل الخارجية» في العالم الطبيعي هي ما نتوق إليه عادة، بالإضافة إلى الملاحظة النفسية التي تشير إلى أن رغباتنا غالبًا ما تزيِّن هذه الأمور الخارجية بألوان زائفة. فالرواقيون يرون أن الرغبة الشديدة في شيء ما تصوِّره لنا على أنه ضروري أو كافٍ لتحقيق سعادتنا، وهو أمر غير صحيح في الواقع. فالشعور المُلح الذي يرافق الرغبة والخوف ينبع من اعتقادنا بأن حصول أمر خارجي ما، أو استمراره أو عدم حدوثه، هو أمر ضروري لتحقيق سعادتنا. لذا، فإن جوهر الفيزياء العملية في دليل إبكتيتوس يتجلى في الأمر الافتتاحي الشهير للقسم الثامن: «لا تسعَ إلى أن تحدث الأمور وفقًا لرغباتك، بل ارغب في أن تكون الأمور كما هي في الواقع، وعندها ستنعم بحياة هادئة مطمئنة». هذا الأمر يعكس القاعدة الأساسية للمنطق العملي، التي تقسِّم الأمور إلى ما يقع ضمن نطاق سيطرتنا وما يخرج عنها. كما يشير إلى أن تمارين الفيزياء العملية تهدف في جوهرها إلى تدريبنا على رؤية الأمور على حقيقتها، بمعزل قدر الإمكان عن رغباتنا ومخاوفنا. ومن هنا، يوجِّهنا القسم الثالث من دليل إبكتيتوس قائلًا:

«في كل ما يبهج النفس، أو يشبع حاجة، أو يثير الحب، تذكَّر أن تضيف إلى وصفه هذا السؤال: «ما طبيعة هذا الشيء في جوهره، بدءًا من أصغر تفاصيله؟»، فإذا ما أحببت إناءً فخاريًّا، فقل لنفسك: «أنا أحب إناءً فخاريًّا»، حتى إذا ما انكسر هذا الإناء، لا تصاب باضطراب شديد».

إن الهدف من الفيزياء العملية الرواقية هو تنمية التحفظ الداخلي الشهير (hypexairêsis) تجاه الأمور الخارجية، وذلك من خلال تكرار هذا التمرين مع «كل شيء» نحبه. وليس المقصود أن نتوقف عن مواجهة الأمور الخارجية كليًّا (كالمال، والشهرة، والمكانة الاجتماعية وما إلى ذلك)، بل أن نسعى إلى الحصول عليها أو تجنبها مع إدراكنا التام بأنها تقع خارج نطاق سيطرتنا الكاملة، وكأننا نخاطب أنفسنا في كل مرة تثار فيها رغبتنا قائلين: «أرغب في أن يحبني صديقي، لكني أدرك أن هذا الأمر يرجع إلى اختياره وقراره»، وهلم جرًّا. وهكذا ينصحنا إبكتيتوس في هذا السياق قائلًا: «إذا أحسست بلذة ما، فاحذر أن تنجرف معها، بل اجعل الأمر ينتظرك، وامنح نفسك بعض الوقت للتفكير والتروي» (Ench. §34; cf. §20). ويرى إبكتيتوس أننا لن نحقِّق الطمأنينة الدائمة إلا إذا تعلمنا أن ننظر إلى الأمور بواقعية وثبات، وأن نراها في سياق الكل الذي تشكِّل فيه أجزاءً عابرة، بدلًا من النظر إليها من خلال عدسة مخاوفنا ورغباتنا الأنانية. ومن هذا المنطلق، تشدِّد بعض أقسام الدليل على زوال موضوعات رغباتنا: «إذا كنت تتمنى أن يعيش أطفالك وزوجتك وأصدقاؤك إلى الأبد، فأنت أحمق، لأنك

بذلك تتمنى أن تصبح الأمور الخارجة عن نطاق سيطرتك خاضعة لها، وأن تصبح ممتلكات الآخرين ملكًا لك».

إن التغلب على الرغبات الجامحة ليس بالأمر الهيِّن. لذا، ينصح إبكتيتوس بأن «تبدأ بالأمور الصغيرة أولًا فهل انسكب الزيت على الأرض؟ أو سُرق قليل من النبيذ؟ قل لنفسك في هذه المناسبة: «بهذا الثمن أشتري حريتي من الاضطراب، وبهذا الثمن أحصل على الطمأنينة النفسية. فكل شيء له ثمنه» [انظر ٢ , ٥]. هذه المقاطع التي تشدِّد على أهمية التحفظ والتروِّي تتقاطع مع النصائح الرواقية التي تحثُّ على التأمل السابق في الحوادث المحتملة، وفي الموت الحتمي، إذ يوجِّه القسم ٢١ نصيحة إلى الطالب قائلًا: «اجعل الموت والمنفى وكل ما يبدو مخيفًا نصب عينيك كل يوم (pro opthalmôn estô soi kath'êmeran)، وخاصة الموت». ويوظِّف القسم ١٧ استعارة المسرحية لتشبيه الحياة بها، وذلك لإيقاظ الشعور بضرورة الإسراع في إجراء الإصلاح الأخلاقي. فنحن لسنا سوى ممثلين على خشبة المسرح، وحتى لو اختار المخرج أن يكون دورنا قصيرًا، فبوسعنا أن نؤديه على أكمل وجه.

وتتضح رزانة الحياة التي دعا إليها إبكتيتوس بخاصة في تلك الأقسام التي تتناول الموضوع الثالث: سلوكنا الأخلاقي و«واجباتنا» (kathêkonta) تجاه الآخرين. تحذِّر الأقسام ٢٢ و٤٦ الطلاب من أن يطلقوا على أنفسهم لقب فلاسفة، وهم «يتقيؤون النظريات» بدلًا من أن يُولوا اهتمامًا جادًّا لسلوكهم وتصرفاتهم. ويدين إبكتيتوس

التباهي والتملق والنميمة، باعتبارها سلوكيات تتعارض مع الكرامة الإنسانية، لأنها تنطوي على الكذب والخداع، وتعكس الحسد والغيرة من نجاح الآخرين (§§ ٢٥، ٣٣، ٤٦، ٤٩). ويطالبنا القسم ٢٠ بأن نميِّز بين الإهانة التي قد نتعرض لها وبين تقييمنا لتلك الإهانة، وأن نركِّز على التقييم الأخير، وذلك «لكي نكسب الوقت اللازم للسيطرة على أنفسنا». وهذا تطبيق عملي للتمييز الذي ورد في القسم الخامس بين الأحداث نفسها وبين أحكامنا عليها. ويذكِّرنا القسم ٤٤ قائلًا: «عندما يسيء إليك شخص ما أو يتحدث عنك بسوء، تذكر أنه يفعل ذلك لأنه يعتقد أن هذا هو التصرف المناسب في نظره». فإذا كان رأيه خاطئًا، فالخطأ والضرر يقعان عليه. أما إذا كان محقًّا، فعليك أن تسعى إلى تغيير نفسك. ويقدِّم القسم ٣٣ نصيحة قيِّمة: «إذا نقل إليك شخص ما أن فلانًا يتحدث عنك بسوء، فلا تبادر بالدفاع عن نفسك، بل قل له: «يبدو أن هذا الشخص لم يكن على علم ببقية عيوبي، وإلا لما اقتصر حديثه على هذه العيوب فقط»».

وتتجلى لنا ممارسة هذه التمارين الثلاثة بتنوعات فريدة ومثيرة للاهتمام في كتابات أشهر تلاميذ إبكتيتوس؛ الفيلسوف والإمبراطور ماركوس أوريليوس.

٢.٥. تأملات ماركوس أوريليوس

يسطِّر إرنست رينان كلمات مؤثرة حول القدر العجيب الذي حالف تأملات ماركوس أوريليوس، لتُنتشل من براثن النسيان، وكأنها خاتم قوة رواقي ثمين أُخرج من أعماق نهر جران:

«من ذلك النهر خرج هذا الكتاب الفريد الذي لا يُضاهَى، والذي تجاوز فيه ماركوس أوريليوس كتابات إبكتيتوس. إنه دليل الحياة الهانئة الساكنة، إنجيل أولئك الذين لا يؤمنون بالخوارق الطبيعية، وهو كتاب لم يُدرَك جوهره إلا في عصرنا هذا. إنه إنجيل أبدي حقًّا، فتأملات ماركوس أوريليوس لن يطويها النسيان، لأنها لا ترسِّخ أي عقائد جامدة... إن دين ماركوس أوريليوس، كما كان دين يسوع في بعض الأحيان، هو الدين المطلق، الدين الذي ينبع من حقيقة بسيطة وهي وجود ضمير أخلاقي سامٍ يواجه هذا الكون. فهو ليس حكرًا على عرق بعينه، ولا على بلد معين، ولا تستطيع أي ثورة أو تقدم أو اكتشاف أن يغيِّر من جوهره» (at Hadot, 2001: 307–8).

وُلد مؤلف هذا الإنجيل الرواقي في عام ١٢١ ميلادية. وتدرج في المناصب حتى أصبح إمبراطورًا لروما في الفترة من عام ١٦١ إلى ١٧٨ ميلادية. وقد شهد عهده سلسلة من الكوارث والمصائب: فيضان نهر التيبر، ومجاعة عام ١٦١ ميلادية، وزلازلًا في عامَي ١٦١ و١٧٨، وحروبًا متواصلة في المقاطعات الشرقية، وتمرُّدًا في عام ١٧٣، ووباء مدمِّرًا في عام ١٦٦ حصد أرواح ما يقرب من ١٨ مليون شخص. وعلى الرغم من كل هذه المصائب، يُعتبر ماركوس أوريليوس عمومًا آخر الأباطرة الخمسة «الصالحين» من سلالة نيرفا–أنطونيوس (Cassius Dio, 71, 36, 3–4)[١]

(١) «إن طبيعة كتاب «التأملات» تجعلنا ننسى بسهولة أننا أمام وثيقة كتبها أحد أقوى الرجال في التاريخ. فمن بين ٤٧٣ مقطعًا في هذا النص، لا يتناول سوى أقل من أربعين مقطعًا التجربة الإمبراطورية. وهذه المقاطع تحديدًا تصوِّر الحياة الإمبراطورية عائقًا أمام عيش حياة فاضلة». انظر: Meds. V 16, V 30; cf. I 17, 3, IX 29.

ويبدو أن ماركوس أوريليوس قد اتخذ قرارًا حاسمًا بأن يصبح فيلسوفًا، فارتدى عباءة الفلاسفة المميزة، واختار أن ينام على ألواح خشبية صلبة منذ أن كان في الثانية عشرة من عمره. وقد تلقى دروسًا في الفلسفة في أواخر مرحلة المراهقة على يد كوينتيوس جونيوس روستيكوس وأبولونيوس الكلدي، الذي يُرجَّح أن والده بالتبني، أنطونيوس بيوس، قد استقدمه إلى روما خصوصًا ليدرِّس له (Meds. I, 8). وبحلول عام ١٤٦، تشير رسائل ماركوس أوريليوس إلى معلمه في البلاغة، فرونتو، إلى تحوله التام إلى الفلسفة. ويشير ماركوس أوريليوس إلى قراءته للفيلسوف الرواقي الكلبي أريستو، الذي «يبيِّن لي مدى بُعد ميولي الداخلية (طبيعتي) عن هذه الفضائل السامية، مما يجعل تلميذك يخجل من نفسه ويغضب عليها في كثير من الأحيان»[١]

ولا يمكن تأكيد أهمية حقيقة أن هذه «الملاحظات الشخصية» لم تكن مُعدَّة للنشر قَط بما فيه الكفاية[٢] ويثير الشكل الأدبي للنص

(١) يشكِّل الكتاب الأول من «تأملات ماركوس أوريليوس» نوعًا من التمرين الروحي في الامتنان واستحضار الذكريات، إذ يستعرض ماركوس أوريليوس مراحل نشأته، مستذكرًا فضائل كل من ساهم في تربيته وتكوين شخصيته. وتُخصَّص ثلاثة فصول رئيسية (الكتاب الأول ٦-٩) لأساتذته في الفلسفة (ديوجنيتوس، وروستيكوس، وأبولونيوس، وسيكستوس). في حين أن الفصل السادس عشر، وهو الأطول، يقدِّم صورة مثالية لوالده بالتبني، أنطونيوس بيوس، الحاكم الرواقي المثالي. ويعبِّر الفصل السابع عشر عن امتنانه للآلهة على النعم الخارجية التي نعم بها. والجدير بالذكر أن الديون التي يعبِّر عنها ماركوس أوريليوس للفلاسفة هي ديون أخلاقية بالدرجة الأولى.

(٢) بعد مرور قرنين على وفاة ماركوس أوريليوس، يشير ثيميستوس إلى «عظات ماركوس». لكن يبقى من غير الواضح ما إذا كان قد اطَّلع على الكتب الاثني عشر التي وصلت إلينا. ويظهر النص مجددًا في بداية القرن العاشر في بيزنطة، حيث يصفه الأسقف أريثاس في رسالة بتاريخ ٩٠٧ ميلادية بأنه «الكتاب القيم جدًّا للإمبراطور ماركوس». وظهرت النسخ الأولى المطبوعة من النص في أوروبا الغربية في أوائل القرن السادس عشر.

(٥) الارتباك من منظور العصر الحديث. فمنذ القرن السابع عشر وما بعده، جرى تقسيم النص إلى نحو ٤٧٣ مقطعًا أو جزءًا مرقمًا، موزعة على اثني عشر كتابًا، يحتوي كل كتاب على ما بين ستة عشر وخمسة وسبعين مقطعًا. ولكن النسخ الأصلية لم تكن تحمل أي ترقيم من هذا القبيل، ولم تكن الفواصل بين الكتب واضحة دائمًا (Hadot, 2001: 28). وفي نهاية الكتابين الثاني والثالث، نقرأ أن النص السابق «كُتب في أرض الكواديين... في كانراتوم». وهذا يسمح لنا بمعرفة أن تاريخ كتابة هذه الأجزاء من النص كان في العقد الأخير من حياة ماركوس أوريليوس، عندما كان يشارك في حملة عسكرية. وتتفاوت مقاطع النص في طولها. فبعضها مجرد أقوال مأثورة موجزة، مثل: «استقبِل الثروة من دون كبرياء وكن مستعدًّا للتخلي عنها» (Meds. VIII, 33)؛ «تذكر أن الإحسان لا يُقهَر» (IX, 18)؛ و«أفضل انتقام هو ألَّا تصبح مثل مَن آذاك» (VI, 6). ويتميز العديد من المقاطع بجمال أدبي رفيع، في حين تتضمن مقاطع أخرى تأملات فلسفية غير شخصية تمتد على صفحات عدة. ويتخلل النص قدر كبير من التكرار، وليس فيه تسلسل منطقي أو بنية جدلية واضحة تمتد من البداية إلى النهاية[١].

وفي حين عجز الشارحون الآخرون عن فهم هذا النص، قدَّم بيير هادو في كتابه «القلعة الداخلية»، وفي مؤلفات أخرى، تفسيرًا مقنعًا يتماشى مع رؤية زوجته فيما يتعلق بأعمال سينيكا. وفي عدة مقاطع

(١) قارِن، على سبيل المثال، بين العبارة التالية: «كيف يمكن لشيء لا يسيء إلى جوهر الإنسان أن يسيء إلى حياته؟»، وبين تلك العبارة: «ما لا ينقص من قيمة الإنسان لا ينقص من قيمة حياته». انظر: Meds. II, 11, 4; IV, 8; cf. IV, 35; VIII, 21, 2.

من «خطب» إبكتيتوس، التي كان ماركوس أوريليوس يقدِّرها، يحثُّ إبكتيتوس طلابه على تدوين مبادئ وتعاليم الفلسفة الرواقية يوميًّا: «هذه هي الأفكار التي يجب على الساعين إلى الفلسفة أن يتأملوا فيها، وهذه هي الدروس التي يجب عليهم تدوينها يوميًّا، وممارستها في حياتهم» (Disc. I, 1, 25). ويجادل هادو بأن «تأملات ماركوس أوريليوس» تشكِّل مجموعة رواقية من «معينات الذاكرة»، استجابة لحثِّ إبكتيتوس، فهي بمثابة تمرين روحي من خلال الكتابة (٣). وكما كتب ميشيل فوكو عن هذا النوع من النصوص القديمة في كتابه «هيرمونطيقا الذات»:

«إن «معينات الذاكرة (hypomnêmata)» تلك، بالمعنى الاصطلاحي، يمكن أن تكون عبارة عن مذكرات، أو سجلات عامة، أو دفاتر ملاحظات شخصية تُستخدَم أدوات لتعزيز الذاكرة. ويبدو أن استخدامها «كتبَ حياة»، أو أدلةً لتوجيه السلوك، قد أصبح ممارسة شائعة بين أوساط المثقفين. وكان المرء يدوِّن فيها اقتباسات ملهمة، ومقتطفات من الكتب، وأمثلة واقعية، وأفعالًا شهدها أو قرأ عنها، وتأملات شخصية، واستنتاجات منطقية سمعها أو خطرت بباله... كما كانت تشكِّل مادة خام لكتابة أطروحات أكثر تنظيمًا، يقدِّم فيها المرء حججًا ووسائل للتغلب على نقاط الضعف الشخصية (مثل: الغضب والحسد والنميمة والتملق)، أو لمواجهة الظروف الصعبة (مثل: الفقد والنفي والخراب والعار)» .(Foucault, 1983)

وقد كانت «معينات الذاكرة»، كما توضِّح إلستراوت هادو (.I (Hadot, 2014: 116–17)، عبارة عن كتابات تتيح التركيز الداخلي والتمركز حول المبادئ الفلسفية الجوهرية. وكان هدفها يوصَف أحيانًا في النصوص القديمة بتشبيه «صباغة» (baptizein) الروح (.Meds.V, 16; III, 4; cf. Sellars, 2014, 120–2;)، أو «هضمها» للمبادئ الفلسفية، كما في الرسالة الرابعة والثمانين لسينيكا[1] ويستخدم ماركوس أوريليوس استعارة النار التي تحتاج إلى إذكاء مستمر لكيلا تنطفئ:

«كيف يمكن لمبادئنا أن تخبو وتتلاشى، ما لم تنطفئ الانطباعات [الأفكار] المتطابقة معها؟ ولكن لديك القدرة على إشعال هذه الأفكار باستمرار لتصبح شعلة متقدة. أستطيع أن أكوِّن الرأي الصحيح حول أي شيء يطرأ أمامي. وإذا كنت أملك هذه القدرة، فلماذا أسمح للقلق والاضطراب بالتسلل إلى نفسي؟» .(Meds. VII, 2; cf. IV, 3, 1)

ترتبط الممارسة الرواقية لكتابة «معينات الذاكرة»، التي تهدف إلى ترسيخ المبادئ الرواقية في أعماق النفس، ارتباطًا وثيقًا بالتمرين الرواقي المعروف باسم «فحص الضمير» (٣)، الذي يصفه سينيكا في

(١) «ينبغي لنا أن نتأكد من أن ما استوعبناه لا يبقى على حاله من دون تغيير، وإلا فلن يصبح جزءًا لا يتجزأ منا. بل يجب أن نهضمه ونحلّله جيدًا، وإلا فإنه سيظل مجرد معلومة مخزنة في الذاكرة، ولن يصبح جزءًا من قدرتنا على التفكير والاستدلال [in memoriam non in ingenium]. فلنستقبل هذه المعارف بحفاوة ولنجعلها ملكًا لنا، بحيث تشكل وحدة متكاملة من عناصر متعددة، تمامًا كما يتشكل رقمٌ واحد من عدة أرقام أصغر».

كتابه «عن الغضب»، كمثال على تمرين يجب القيام به في نهاية كل يوم (De ira III, 36). ويتضح جليًّا هذا الارتباط بين هذه الممارسة والكتابة، كوسيلة لتحفيز فحص الضمير، في الرسالة الثالثة والثمانين لسينيكا. حيث يستجيب سينيكا لطلب لوسيليوس بأن «يقدِّم له تقريرًا عن كل يوم على حِدة، وعن اليوم بأكمله أيضًا». ومرة أخرى، كما هي الحال في «الدليل» لإبكتيتوس، لا ينبغي أن نستغرب من كثرة استخدام ماركوس أوريليوس لصيغة الأمر في مخاطبة نفسه: «تذكر كم من الوقت أهدرت في تأجيل هذه الأمور» (II, 4)؛ «تذكر أنه من المخجل أن تتفاجأ إذا أثمرت أشجار التين تينًا» (VIII, 15)؛ وكما عبَّر هادو بأسلوب لا يُنسى عن كتاب «التأملات»:

«إذا كان هذا الكتاب [التأملات] لا يزال يحظى بجاذبية كبيرة في عصرنا، فذلك لأننا عندما نقرأه نشعر وكأننا نلتقي ليس بالنظام الرواقي المجرد... بل بإنسان نبيل النيَّات، لا يتردد في نقد نفسه ومراجعتها، ويضع أمامه باستمرار مهمة حثها وإقناعها، ويفتش عن الكلمات التي تعينه على الحياة، وعلى عيش حياة فاضلة... في الأدب العالمي، نجد الكثير من الوعاظ والمدرسين والمراقبين الذين يلقون مواعظهم على الآخرين برضا، أو بسخرية وتهكم، أو بمرارة لاذعة، لكن من النادر حقًّا أن نجد شخصًا يدرِّب نفسه على العيش والتفكير بصفته إنسانًا حقيقيًّا... ويتجلى هذا الجهد الشخصي... في التكرارات والتنوعات العديدة التي تتناول الموضوع نفسه من زوايا مختلفة، وفي الجهد الأسلوبي الواضح الذي يسعى دائمًا إلى صياغة عبارات مؤثرة وفعالة» (Hadot, 2001: 312–13).

ويؤكد هادو أن العديد من مقاطع «تأملات ماركوس أوريليوس» تشكِّل تدوينًا مختصرًا للمبادئ الرواقية الأساسية. ومن هنا، نجد سلسلة من الأقوال المأثورة الموجزة ذات السطر الواحد، التي تخلو من أي تبرير منطقي مفصل:

«اللذة والألم ليسا بخير ولا شر حقيقيين» (IV, 3, 6; XII, 8).

«الشيء الوحيد الذي يجلب العار هو الانحراف عن الأخلاق الحميدة» (II, 1, 3).

«الأذى الذي يَلحق بنا لا يمكنه أن يُلحق بنا ضررًا حقيقيًّا» (II, 1, 3; XII, 26; IV, 26, 3).

وتبدو بعض المقاطع الأخرى كأنها قوائم متتابعة وسريعة لهذه الأقوال، مدوَّنة كتمرين لتقوية الذاكرة، كما هي الحال في المقطع رقم ٢٦ من الكتاب الثاني عشر:

«عندما يصيبك القلق والاضطراب، فاعلم أنك قد نسيت هذه الحقائق: أن كل شيء في هذا الكون يسير وفقًا لقوانين الطبيعة الشاملة؛ وأن أفعال الآخرين الخاطئة لا تؤثِّر عليك مباشرة؛ وأن كل ما يحدث الآن، قد حدث في الماضي وسيحدث في المستقبل في كل مكان؛ وأن القرابة بين الإنسان وأخيه الإنسان وثيقة جدًّا، فنحن ننتمي إلى مجتمع واحد، ليس مجتمع دم أو عرق، بل مجتمع عقل وذكاء. وقد نسيت أيضًا أن عقل كل إنسان هو جزء من الإله، وهو فيض من نور الألوهية؛ وأن لا شيء يملكه الإنسان ملكية مطلقة، فحتى أبناؤه وجسده وروحه هم هبات من الألوهية؛ وأن كل شيء

في الحياة هو مجرد رأي أو وجهة نظر؛ وأخيرًا، أن الإنسان يعيش في اللحظة الحاضرة فقط، ولا يفقد إلا هذه اللحظة» (Cf. Meds. II.1; IV.3; VII.22.2; VIII.21.2; XI.18; XII.7; XII.8).

وهناك صنف ثالث من المقاطع يُظهِر ماركوس أوريليوس وهو يعود إلى موضوع واحد للتمرين، ساعيًا إلى تنويع طريقة عرضه، باستخدام الخيال والبلاغة، لجعله أكثر حيوية وتأثيرًا. ولعل أفضل مثال على ذلك هو تمرين في الفيزياء التطبيقية، يهدف إلى استحضار فكرة «ثبات التغيير» أو التحول المستمر، وزوال كل الأشياء الدنيوية (cf. Stephen, 2002: 101- 24). وفي الكتاب الرابع، يقارن ماركوس أوريليوس عصره بعصر فسباسيان، ليذكِّر نفسه بأمثلة واقعية على أن كل اهتمامات وهموم ذلك العصر وأبطاله قد زالوا وتلاشوا:

«تأمل، على سبيل المثال، عصر الإمبراطور فسباسيان. سترى فيه كل هذه المشاهد: الناس يتزوجون، ويربُّون أبناءهم، ويمرضون، ويموتون، ويتقاتلون، ويحتفلون، ويتاجرون، ويزرعون الأرض، ويتملقون، ويتكبرون بعناد، ويشك بعضهم في بعض، ويتآمرون، ويتمنون موت البعض، ويتذمرون من واقعهم، ويحبون ويكرهون، ويكدِّسون الثروات، ويتطلعون إلى المناصب العليا، والسلطة الملكية. حسنًا، تلك الحياة بكل تفاصيلها لم يعد لها وجود الآن» (cf. Meds. V, 32; VIII, 31; VI, 47; IV, 50; VI, 24; VII, 19, 2; VII, 48; VIII, 25; VIII, 37; IX, 30; XII, 27).

يُظهِر لنا هادو بوضوح أن مواضيع تمارين إبكتيتوس الثلاثة الأساسية

-الفيزياء (تهذيب الرغبة)، والمنطق (تهذيب الفكر)، والأخلاق (تهذيب الدوافع)- تتخلل صفحات كتاب «التأملات» (Meds. VII, 54; IX, 6; IV, 33; VIII, 7; IX, 7). لكن، هذا لا يعني أن ماركوس لم يُضِف لمسته الخاصة إلى هذه التمارين، بل على العكس، يعود ماركوس إلى تمارين «تشاؤمية» ظاهريًّا في الفيزياء العملية، تهدف إلى كبح جماح الرغبة، وهي تمارين إما غير موجودة عند إبكتيتوس، أو لم تحظَ بنفس القدر من التأكيد (Stephens,2002: 125–34). ففي أحد هذه التمارين، على سبيل المثال، يُلزِم ماركوس نفسه بالنظر بموضوعية وتحليلية إلى الأشياء أو الأشخاص الذين يثيرون رغبته، كأنه يُخضِعهم لفحص دقيق ليكشف عن حقيقتهم المجردة من أي زيف أو خداع:

«صغ لنفسك تعريفًا دقيقًا (poieisthai horon) أو وصفًا واضحًا للشيء الذي يظهر أمامك، لتدرك بوضوح ماهيته الحقيقية، في جوهره العاري (gymnon) من أي زيف أو تزيين، في كماله التام (holon) بكل جوانبه وعناصره. ثم، أخبر نفسك باسمه الصحيح (onoma)، وأسماء الأشياء التي يتكون منها، والتي سيعود إليها في نهاية المطاف، وكأنك تفكّكه إلى عناصره الأولية لتفهمه بصورة كاملة وشاملة» (Meds. III, 11).

وكما يتضح جليًّا في الكتاب السادس، فإن الهدف الأساسي هنا هو تهدئة الرغبات الجامحة التي تسيطر علينا، وذلك من خلال إعادة ربط الأشياء التي تفتننا بمنظور أوسع وأشمل، وكأننا ننظر إليها بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الكل الأكبر الذي يحيط بنا، لندرك حقيقتها:

«عندما تُوضَع أمامنا قطع اللحم وأصناف الطعام الشهية، ندرك أنها ليست سوى جثث هامدة لأسماك أو طيور أو خنازير. وندرك أن كأس النبيذ الفاليرني الفاخر ليس إلا عصير عنب بسيطًا، وأن الرداء الأرجواني الباهظ الثمن ليس إلا صوف غنم مصبوغًا بدم محار. وندرك أن الجماع الجنسي ليس إلا احتكاكًا للأجساد يتبعه إفراز تشنجي لسائل لزج. هذه هي الانطباعات التي تصل إلى حقيقة الأشياء وتكشف عن جوهرها، فتُرينا ماهيتها الحقيقية. وهكذا يجب أن نتصرف طوال حياتنا، فكلما بدت لنا الأشياء جديرة بالإعجاب، يجب أن نكشف زيفها وننظر إلى تفاهتها، ونجرِّدها من كل الكلمات التي تضفي عليها هالة من المجد والتقدير، لنرى حقيقتها العارية أمام أعيننا».

على الجانب الآخر، تتضمن «التأملات» مقاطع فريدة لا تركِّز بإفراط على التفاصيل الدنيوية للانطباعات الجذابة، بل تتسع لتشمل ما أسماه هادو «الرؤية من الأعلى»: «انظر من الأعلى إلى جموع البشر الذين لا حصر لهم، واحتفالاتهم المتنوعة التي تتكرر عبر العصور، وإلى رحلاتهم البحرية التي لا تنتهي، في العواصف والهدوء، وإلى الاختلافات الظاهرية بين من يُولَدون، ويعيشون، ويموتون» (Meds. IX, 30). ورغم أن هذا التمرين يظهر عند سينيكا، وبصورة نادرة عند إبكتيتوس، فإن ماركوس يعود إليه ويغيِّره بأسلوبه الخاص. ولا يقتصر الأمر على إبراز ضآلة شأن اهتمامات البشر من المنظور المادي المكاني، كما هي الحال عند سينيكا في «عزاء لمارسيا» أو «الأسئلة الطبيعية»، بل

إن ما يظهر أكثر في منظور ماركوس، من خلال المنظور التاريخي الذي رأيناه سابقًا، هو غياب الجدة أو التشابه المتكرر للأحداث البشرية عبر التاريخ، وكأن التاريخ يعيد نفسه في حلقات متكررة، لا تتغير فيها سوى الوجوه والأماكن:

«تخيل لو أنك رُفعت فجأة إلى أعالي السماء، وأطللت على الأرض من منظور سماوي، وشاهدت جموع البشر وتنوعهم الهائل، ولاحظت في الوقت نفسه بنظرة خاطفة مدى كثرة الكائنات التي تسكن الهواء والأثير، عليك أن تتذكر أنك كلما رُفعت إلى هذا العلو، سترى نفس المشهد يتكرر أمامك، نفس الأشكال ونفس قصر المدة الزمنية التي يقضيها كل شيء على الأرض. فهل هذه الأشياء التي تراها جديرة بالفخر والاعتزاز؟» (Meds. XII, 27; VII, 48).

وهكذا يتضح لنا جليًّا كيف أن العيش وفقًا للمذهب الرواقي، في نظر ماركوس، يقتضي التشكيك في العديد من المفاهيم التقليدية التي نعتنقها حول ماهية الأشياء، والتي نوليها قيمة انتقائية (٩). ولكن لا شيء في هذا النهج فريد أو مبتدع (Hadot, 1973; 2020c). يشير هادو إلى أن ماركوس في عدة مقاطع يُلزِم نفسه بتقسيم الأشياء بدقة وفقًا للفئات الأربع الأساسية للفيزياء الرواقية: مادتها، وشكلها أو سببها، ومدتها، ودورها في الكون الأوسع (Meds. II.4; III.11; IV.21; VIII.11; IX.25; IX.37; X.9; XII.10; Hadot, 1973, 155, n. 1). يهدف علم الفيزياء العملي الرواقي إلى تنمية «عظمة الروح» (megalopsychia)؛ أي القدرة على «النظر من الأعلى» مجازيًّا

(kataphronêsin) إلى ما يعتبره الآخرون جوهريًا (الخيرات والأمور الخارجية التي تخضع لتقلبات الحظ والظروف):

> «لا شيء ينمّي سمو العقل (megalophrosynê) ويرقّيه كما تفعل القدرة على فحص كل شيء يظهر أمامك في مسرح الحياة بمنهجية وصدق. يجب عليك أن تنظر دائمًا إلى الأشياء لتدرك في الوقت نفسه ما نوع هذا الكون العظيم الذي نعيش فيه، وما دور كل شيء فيه، وما قيمته الحقيقية بالنسبة إلى الكل، وبالنسبة إلى الإنسان الذي هو جزء من هذا الكل...؛ ما جوهر كل شيء [الشكل]؟ وممَ يتكون [المادة]؟ وكم مدة بقاء هذا الشيء الذي يثير انتباهي الآن [المدة]؟ وما الفضيلة التي أحتاج إليها للتعامل معه [العلاقة بالذات]، كاللطف والشجاعة والحقيقة والإخلاص والبساطة والقناعة وغيرها من الفضائل التي تزيّن النفس؟». (Meds. III, 11).

إن غاية ماركوس هي تحقيق ذلك «التدفق الحسن» للحياة؛ أي العيش «بانسجام مع الطبيعة»، وهو الهدف الذي أعلن عنه زينون بوصفه غايةً قصوى للرواقيين (DL VII، 88-9). وفي المقطع الشهير من الكتاب الرابع من التأملات (رقم ٣)، الذي استلهم منه هادو عنوان كتابه «القلعة الداخلية»، يقدِّم ماركوس تصويرًا بديعًا لهذا الهدف المنشود (٧). إن ممارسة فن الحياة الذي يرمي إلى الحكمة هو تشييد «قلعة داخلية» حصينة، تكون ملاذًا آمنًا للسكينة والهدوء الداخلي، محصَّنة ضد تقلبات الحظ ومفاجآت القدر:

«يسعى البشر إلى ملاذات (anachôreseis) لأنفسهم، ويبحثون عن بيوت في أحضان الطبيعة الخلابة، أو شواطئ بحر هادئة، أو قمم جبال شاهقة؛ وأنت أيضًا تتوق إلى مثل هذه الملاذات بشدة. لكن، هذا التوق هو من سمات عامة الناس الذين يجهلون الحقيقة الأسمى، إذ إنك تمتلك القدرة على الانزواء إلى ذاتك متى شئت، وكأنك تدخل إلى حصن داخلي منيع لا يزعجه صخب الحياة وضجيجها. فليس هناك مكان يجد فيه الإنسان راحة وهدوءًا وتحررًا من عناء الدنيا مثل روحه، خاصة إذا كانت تملؤها أفكار سامية بمجرد التأمل فيها تُشعِره بسكينة تامة وهدوء عميق، إذن، يبقى هذا الأمر حاسمًا: تذكَّر دائمًا أن تنزوي إلى هذا الإقليم الصغير الذي هو أنت؛ أي إلى أعماق روحك، وقبل كل شيء، لا تشتِّت نفسك ولا ترهقها بأمور الدنيا الفانية، بل كن حرًّا من قيودها، وانظر إلى الأمور بمنظور إنساني شامل؛ بصفتك إنسانًا يدرك قيمته الحقيقية، بوصفك مواطنًا مسؤولًا عن دوره في المجتمع، باعتبارك فانيًا يدرك حقيقة زوال كل شيء في هذه الحياة» (Meds. IV, 3).

ومن هذا المنظور الرواقي الأعلى، ننتقل الآن لنتفحص الرؤى المتنافسة للحياة الفلسفية التي نجدها لدى الأفلاطونيين.

٤

الأفلاطونية بوصفها طريقة للعيش

٤.١. مقدمة: نسخ الأفلاطونية

تعد الأكاديمية الأفلاطونية أول مدرسة فلسفية في التاريخ القديم، وقد استمرت في الوجود بصور مختلفة حتى أغلقها الإمبراطور جستنيان نهائيًّا في عام ٥٢٩ ميلادية، وهو التاريخ الذي يشير إليه الكثيرون على أنه النهاية الحاسمة للعصور القديمة. ولكن لم تكن هناك «أفلاطونية واحدة» متجانسة، تمامًا، كما أن التراث الأدبي والتربوي الذي تركه أفلاطون للأجيال اللاحقة ليس واضحًا ومحددًا على نحو قاطع. فقد كتب أفلاطون خمسة وثلاثين حوارًا وأربع عشرة رسالة، ولا يزال الكثير من صحة هذه الرسائل محل جدل ونقاش. ومع ذلك، فقد كان أفلاطون أيضًا ناقدًا صريحًا لفعالية الكتابة في ممارسة الفلسفة، حيث كان يرى أن الفلسفة الحقيقية تتطلب حوارًا مباشرًا وتفاعلًا حيًّا[١] والعديد من

(١) فيما يتعلق بأسمى الحقائق التي تشكِّل جوهر الفلسفة، تخبرنا الرسالة السابعة الشهيرة لأفلاطون: «لا يوجد لي، ولن يوجد، مؤلَّف يفصِّل هذا الموضوع. فهو لا يخضع للعرض والتفسير كما تخضع فروع المعرفة الأخرى، بل هو ثمرة حوار طويل وعميق حول الموضوع نفسه، وحياة مشتركة تتيح تبادل الأفكار والتجارب، وعندها فقط، يشتعل نور فجأة في الروح، كشعلة تنتقل من روح إلى أخرى، ثم تستمر في الاشتعال ذاتيًّا، وتضيء طريق المعرفة والحكمة».

حوارات أفلاطون هي حوارات إشكالية أو جدلية، مثل: «لاخيس» و«خارميدس» و«ليسيس» و«أيون» و«أوطيفرون»، حيث يتقدم سقراط بأسلوب جدلي ماهر، متحديًا آراء الآخرين حول فضيلة ما، كالاعتدال في «خارميدس» أو التقوى في «أوطيفرون»، وينتهي بالاعتراف بجهله المتواضع. أما بعض حوارات أفلاطون الأخرى، مثل: «الجمهورية» و«القوانين»، فتبدو أوضح في برامجها ومقترحاتها، ومع ذلك، لا يزال المفسرون منقسمين حول معانيها وتفسيراتها.

لذلك، لا عجب في ظهور ورثة متنافسين لأفلاطون بعد رحيله، كلٌّ يدَّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. فمن جهة، بدأ بعض الأفلاطونيين، مع أول رؤساء الأكاديمية بعد أفلاطون، في استحداث أنساق ميتافيزيقية ولاهوتية معقدة ومفصلة، بعيدة كل البعد عن أي شك أو تردد[1] ومن جهة أخرى،

---

(١) «واصل رؤساء الأكاديمية الأربعة الأوائل بعد أفلاطون (سبوسيبوس، وزينوقراطيس، وبوليمون، وأقراطس الأثيني) تطوير الأبعاد الميتافيزيقية في أعمال أفلاطون. ومع ذلك، بعد الرئيس السادس أركيسلاوس (نحو ٣٢٠-٢٤٠ قبل الميلاد)، ظهرت تيارات من الشك «الأكاديمي» تستلهم من سقراط، وليس من أفلاطون نفسه. وكما يروي شيشرون في كتابه «عن الخطيب»، كان أركيسلاوس «أول من استلهم من كتب أفلاطون المتنوعة ومن حوارات سقراط، خاصة الفكرة القائلة بعدم وجود يقين يمكن إدراكه بالحواس أو العقل... وأيضًا أول من أسس الممارسة المتمثلة في عدم الكشف عن رأيه التي كانت سمة مميزة لسقراط، بل الجدال دائمًا ضد أي رأي يطرحه الآخرون» (Cicero, De Or. 3.67; cf. Cicero, de Fin. 2.2; Ac. 1.16). وفي القرن الأول قبل الميلاد، انقسمت الأكاديمية الأفلاطونية مرة أخرى، عندما انفصل إينيسيديموس (نحو ٨٠-١٠ قبل الميلاد) عن الأكاديمية تمامًا، وادَّعى أن النسخة المخففة من الشك «الاحتمالي» التي طرحها آخر رؤساء الأكاديمية في أثينا، فيلو اللاريسي (١٥٩/ ٨-٨٤/ ٣ قبل الميلاد) (الذي كان يرى أنه رغم استحالة اليقين، يمكن قياس الاحتمالات المختلفة لصدق المعتقدات) قد خانت جوهر تراث سقراط. فأسس إينيسيديموس البيرونية، وهي شكل منافس وأكثر جذرية من الشك سنتناوله بعد قليل. وفي الوقت نفسه تقريبًا، انفصل تلميذ آخر لفيلو اللاريسي، وهو أنطيوخوس الأسقلوني (نحو ١٢٥-نحو ٦٨ قبل=

بعد أركيسلاوس (٣١٥-٢٤٠ قبل الميلاد)، ظهرت تيارات من الشك «الأكاديمي»، تشكِّك في إمكانية المعرفة ذاتها، سواء كانت مادية أو ميتافيزيقية.

ولا تزال الأدلة المتبقية حول الحياة والتعليم داخل الأكاديمية الأفلاطونية شحيحة، مما يُبقي الباب مفتوحًا أمام المناقشات التي لا تنتهي حول نيَّات أفلاطون التعليمية وبرامجه الفلسفية، ما دامت الفلسفة الغربية بقيت قائمة[1] ومن المعروف أن أفلاطون وضع

= الميلاد)، عن الشك الأكاديمي الذي تبناه فيلو، لكن في الاتجاه الميتافيزيقي المعاكس. ورغم عدم وضوح ما كان يؤمن به أنطيوخوس بشأن المثل الأفلاطونية وتعاليم خلود الروح، فبعد جيل تقريبًا بدأ يودوروس السكندري نوعًا «عقائديًّا» من الأفلاطونية. وهو ما يُعرَف الآن باسم «الأفلاطونية الوسطى»، التي كانت ترى أن هدف الفلسفة هو «homoiôsis theiou» (التشبه بالإله)، وليس تعليق جميع المعتقدات غير المؤكدة. وقد أثرت الأفلاطونية الوسطى لاحقًا في «الأفلاطونية المحدثة» التي ظهرت مع أفلوطين (توفي نحو ٢٦٥ ميلادي) وفرفوريوس (٢٣٣-٣٠٩ ميلادي).

(١) لا يرغب المرء في إثارة زوبعة من الجدل والنقاش، لكننا نملك من الأدلة ما يكفي ليرجِّح بقوة أن العقائد الميتافيزيقية التي ننسبها إلى أفلاطون هي جزء لا يتجزأ من برنامجه الفلسفي، وليست مجرد أفكار عابرة أو إضافات لاحقة، وليست من أفكار سقراط، إذ لا نجد لها مثيلًا في كتاب زينوفون «مذكرات سقراط»، الذي يُعتبر مصدرًا أساسيًّا لفهم فكر سقراط. علاوة على ذلك، لم يُظهِر الرواقيون اهتمامًا يُذكَر بأفلاطون نفسه، في حين أنهم اعتمدوا اعتمادًا كبيرًا على شخصية سقراط التي قدَّمها أفلاطون في حواراته، رغم أن زينون، مؤسس الرواقية، قد تتلمذ على يد زينوقراطيس وبوليمون، الرئيسين الثالث والرابع للأكاديمية الأفلاطونية. وهناك شهادات قديمة وفيرة تشير إلى وجود «أغرافا دوغماتا» (عقائد غير مكتوبة) لأفلاطون، كما ورد في كتاب أرسطو «الميتافيزيقا»، وتؤكد هذه الشهادات أن هذه العقائد غير المكتوبة كانت ذات طبيعة ميتافيزيقية، وتتعلق بعلاقة «الواحد» و«الخير»، انظر: Dillon (1996: 1-11) with Reale (1996) and Kramer, Plato and the Foundations of Metaphysics, 1990

وأخيرًا، فإن سبيوسيبوس وزينوقراطيس، اللذين خلفا أفلاطون مباشرة في رئاسة الأكاديمية، كانا شديدي الاهتمام بهذه العقائد الميتافيزيقية و«المبادئ الأولى»، وهو أمر يبدو مستبعدًا لو أن أفلاطون كان يعلِّمها فقط «باطنيًّا»؛ أي للخاصة من تلاميذه (ad captum vulgari)، كما اقترحت المدرسة الشتراوسية في القرن العشرين.

على بوابة الأكاديمية عبارة تشكِّل تحديًا لكل من لا يتقن الرياضيات. ونعلم أيضًا أن المنهج الدراسي في العصور الوسطى للفنون الحرة السبعة [٥.٣] قد تطور من توصيات أفلاطون للتعليم الفلسفي المثالي في كتابه «الجمهورية»، بما في ذلك ما أصبح يُعرَف باسم «الرباعية» التي تضم الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى. ومهما كان برنامج التدريس الدقيق للأكاديمية القديمة، فإن التعريفات التي وصلتنا عن الفلسفة وأهدافها من أتباعها تؤكد المفهوم «اليودايموني» للفلسفة؛ أي أن الفلسفة هي الطريق إلى السعادة والكمال. فقد عرَّف سبيوسيبوس السعادة بأنها «حالة الكمال في الأشياء الطبيعية»، ويبدو أنه ربط هذا المفهوم بمفهوم «أوكليسيا (aochlēsia)»؛ أي «التحرر من الاضطراب»، رغم أن ديوجانس اللايرتي يذكُر أن سبيوسيبوس نفسه كان أسيرًا لملذات الدنيا (DL IV, 1; Dillon, 1996: 18). وعرَّف زينوقراطيس الفلسفة بأنها تهدف إلى «القضاء على جميع مصادر الاضطراب في الحياة» (Dillon, 1996: 33)، والسعادة بأنها تنطوي على «الحياة وفقًا للطبيعة» (Dillon, 1996; 33; Thorsrud, 2009: 38). وبوليمون، الذي اشتهر باعتناقه الفلسفة بعد ليلة من الفجور والفسق، أكَّد بالمثل الدور الأخلاقي للفلسفة:

«كان بوليمون يردِّد دائمًا أن الإنسان يجب أن يركِّز على الفعل المثمر، لا على الجدل العقيم والتأملات النظرية التي لا تثمر شيئًا. فليس الهدف أن يستوعب المرء نظامًا فنيًّا متناسقًا، ثم يبهر الآخرين بذكائه في طرح الأسئلة المعقدة، في حين تتناقض أفعاله

مع مبادئه، وتكشف عن شخصية متزعزعة ومتناقضة» (DL, IV, 18; cf. Dillon, 1996: 40–1).

وكما سيتضح لنا فيما بعد، فإن هذا التصور البودايموني (المرتبط بالسعادة) الذي يرى غاية الفلسفة في تحقيق السعادة الإنسانية (٧)، كان بمثابة الرابط الذي جمع بين ورثة أركيسلاوس المتشككين، وأصحاب النسخ الأكثر ميتافيزيقية من الأفلاطونية، واستمر هذا الرابط يوحِّد بينهما حتى لحظة إغلاق الأكاديمية الأفلاطونية الشهيرة.

٤.٢. من أركيسلاوس إلى البيرونية: الشك بوصفه طريقة للعيش

«في البداية»، كما يُروَى لنا، «كان الأكاديميون المتشككون يدافعون عن الموقف الذي تبنَّته الأكاديمية منذ عهد أفلاطون وسبيوسيبوس وحتى بوليمون» (Index Academica, col. 18, at Thorsrud, 2009: 39). ولكن سرعان ما بدأ أركيسلاوس يشكِّك في صحة المزاعم الميتافيزيقية التي طرحها أفلاطون. لقد وصل إلى قناعة مفادها أن حوارات أفلاطون لا تقدِّم لنا حقائق مطلقة، بل تثير العديد من الآراء المتضاربة، وتُبقي كل شيء قيد البحث والتمحيص، ولا تجزم بأي شيء على وجه اليقين (Cicero, Ac. I, 46). ووفقًا لرواية شيشرون في كتابه «عن الأكاديمية»، فإن أركيسلاوس اقتفى أثر سقراط في اعترافه الصريح بالجهل. وقد وصل إلى هذه القناعة بعد أن تأمل مليًّا في حدود قدرات عقولنا وحواسنا، وفي قصر الحياة التي لا تسمح لنا باستكشاف كل جوانب الحقيقة:

«لهذه الأسباب مجتمعة، رأى أركيسلاوس أن الإنسان لا ينبغي له أن يجزم بشيء أو يثبت حقيقة ما، أو يوافق عليها موافقة قاطعة، بل يجب عليه أن يروِّض نزعته إلى التسرع والتهور، وأن يمتنع عن أي زلة في الحكم. ورأى أن قمة التهور تكمن في الموافقة على شيء زائف أو مجهول، إذ لا يوجد ما هو أشد خزيًا من أن يسبق التصديق أو الاستحسان المعرفة والإدراك» (Ac. I, 45; cf. DL IV, 28, 32).

وبدلًا من ذلك، طرح أركيسلاوس ما سيُعرف لاحقًا في الفلسفة البيرونية بمصطلح «إيبوخي (epochē)»، أو تعليق الحكم، باعتباره المفتاح الحقيقي للحكمة؛ أي الامتناع عن إصدار أحكام قاطعة حول طبيعة العالم الخارجي. لقد سبق لنا أن تعرفنا، في الفلسفة الرواقية، على فكرة الامتناع عن الإقرار بصدق المعتقدات المشكوك فيها، خاصة تلك المتعلقة بسلوك الآخرين، كوسيلة للسيطرة على الانفعالات الجامحة كالغضب. ولكن أركيسلاوس ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ رأى أن جميع معتقداتنا، حتى تلك التي تبدو لنا راسخة ولا تقبل الشك، هي في نهاية المطاف معرَّضة للخطأ، وبالتالي يجب علينا أنَ نمتنع عن إقرار صحتها (IV, 32; Thorsrud, 2009: 44–5). ولإثبات صحة موقفه، انطلق أركيسلاوس في رحلة فكرية مضنية، يوجِّه فيها سهام النقد إلى مختلف المذاهب الفلسفية، محاولًا أن يثبت أنه «لا يوجد انطباع عن شيء حقيقي لا يمكن أن يقابله انطباع مماثل عن شيء زائف»، مشكِّكًا في قدرة الإنسان على التمييز بين الحقيقة والوهم (Cicero, Ac. II, 77; cf. De or., III, 67; Thorsrud, 2009: 45–7).

ومع ظهور الشكوكية البيرونية على يد إينسيديموس في القرن الأول قبل الميلاد، شهدت الشكوكية الأركيسلاوسية تطورًا جذريًا. لا نعرف الكثير عن حياة بيرو الإليسي نفسه (نحو ٣٦٥-٢٧٠ قبل الميلاد)، سوى بعض الشظايا المتناثرة التي تشير إلى أنه سافر إلى الهند برفقة الإسكندر الأكبر، وتحدث هناك مع «الجمنوسوفيست» (الحكماء العراة)، ليجلب إلى اليونان حكمة شرقية قوامها الحيرة والبحث الدائم (Beckwith, 2015). ولكن ما نعرفه على وجه اليقين هو أن بيرو كان يرى الفلسفة في المقام الأول فنًّا للعيش، وأن شكوكيته الجذرية لم تنبع إلا من هذا المنظور (٨). «الشخص الذي يريد أن يحيا سعيدًا»، كما يخبرنا تيمون، تلميذ بيرو، «يجب عليه أن يركِّز على ثلاث نقاط أساسية: أولًا، ما طبيعة الأشياء في جوهرها؟ ثانيًا، كيف يجب أن يكون موقفنا تجاهها؟ وثالثًا، ما النتائج المترتبة على اتخاذ هذا الموقف؟» (Aristocles, at Thorsrud, 2009: 19). ولكن ردود بيرو على هذه الأسئلة هي التي ميَّزت رؤيته للحياة الفلسفية عن رؤى المدارس «الدوجمائية»، كما كان الشُّكَّاك يسمُّون منافسيهم:

«يقول تيمون إن بيرو يبيِّن لنا أن الأشياء في جوهرها متساوية في القيمة وعدم الثبات وعدم القدرة على التحديد (adiaphora kai astathmêta kai anepikrita). ولهذا السبب تحديدًا، فإن تصوراتنا ومعتقداتنا لا تخبرنا بالحقيقة ولا بالكذب، بل هي مجرد أوهام متغيرة. وعليه، فلا ينبغي لنا أن نوليها ثقتنا، بل يجب علينا أن نتخلى عن الآراء السابقة والميول الجامحة والتردد المهلك» (Aristocles, at Thorsrud, 2009: 19).

إن أكمل سردية باقية تقدِّم لنا صورة واضحة عن الفلسفة البيرونية هي كتاب «مخططات الشكوكية» لسيكستوس إمبيريكوس، وهو عمل فكري كان لاكتشافه مجددًا، في عصر النهضة عبر مونتين، تأثير عميق في تشكيل ملامح الفلسفة الحديثة المبكرة [٦.٣]. إن «الشكوكية هي قدرة (ديناميس dynamis) تمكِّننا من معارضة الظواهر والأحكام بأي طريقة ممكنة»، هكذا يعرِّفها سيكستوس، «مما يؤدي، بفضل التكافؤ (إيزوستينيا isosthenia) بين الأشياء والأسباب المتعارضة، إلى الوصول أولًا إلى حالة تعليق عقلي، ثم إلى حالة أتاراكسيا»؛ أي الهدوء النفسي والسكينة الداخلية (Sextus, Hyp. I, 8).

ويمكننا أن نستخلص عدة نقاط هامة من هذا التعريف. أولًا، الفلسفة في المنظور البيروني هي «ديناميس (dynamis)»؛ أي قدرة أو مهارة، وليست «تكني (technê)»؛ أي فنًّا أو علمًا منظمًا، كما هي الحال عند الرواقيين [١ ٣]. فـ«التكني» تشير إلى مجموعة منظمة من المعارف والقواعد، في حين أن «الديناميس» لا تتطلب ذلك بالضرورة. ثانيًا، يقدِّم لنا مفهوم «إيزوستينيا»؛ أي التكافؤ، تمييزًا جوهريًّا بين «نقد الحكم» عند البيرونيين وبين نقد الحكم عند المدارس الهلنستية الدوجمائية، التي قد تتشابه معها في بعض الجوانب. فجوهر مفهوم «الإيزوستينيا» يكمن في القناعة الراسخة بأن كل معتقدَين متعارضَين يتمتعان بنفس القدر من الإقناع والاحتمالية في الصدق أو الزيف (Sextus, Hyp., I, 33).

ثالثًا، والأهم من كل ذلك، يشارك البيرونيون الأبيقوريين في تبنِّي مصطلح «أتاراكسيا»؛ أي الهدوء النفسي والسكينة الداخلية، لوصف

الهدف الأسمى من ممارسة الفلسفة. ويبدو أن بيرو قد بدأ رحلته الفلسفية بالبحث عن هذا الهدوء الداخلي، من خلال تجربة مختلف المذاهب الفلسفية الدوجمائية التي كانت سائدة في عصره. ولكن يبدو أنه وصل إلى قناعاته البيرونية من خلال نوع من «الفشل السعيد»:

«لقد مرَّ الشكَّاكون بتجربة تشبه إلى حد كبير تلك التي يُقال إنها حدثت للرسام الشهير أبيليس، إذ يُحكى أنه عندما كان يرسم صورة لحصان، وأراد أن يجسِّد رغوة فمه البيضاء، فشل في تحقيق ذلك رغم محاولاته المتكررة. فاستسلم أخيرًا، وألقى بالإسفنجة التي كان يمسح بها فرشاته على اللوحة في يأس وإحباط. ولكن المفاجأة كانت في أن أثر الإسفنجة على اللوحة أنتج شكلًا مذهلًا لرغوة الحصان. وبالمثل، كان الشكَّاكون يأملون في الوصول إلى الهدوء النفسي من خلال حل التناقضات القائمة بين مدركات الحواس وتصورات العقل، لكنهم عندما فشلوا في تحقيق ذلك لجأوا إلى تعليق الحكم. ولكن المفاجأة كانت في أن الهدوء النفسي الذي كانوا يبحثون عنه قد تحقق لهم على نحو غير متوقع، وكأنه جاء إليهم عن طريق الصدفة (hoion tuchikôs)، تمامًا كما يتبع الظل الشكل الأصلي» (Sextus, Hyp. I, 28–9).

ويقدِّم لنا سيكستوس تفسيرًا لهذه «الصدفة السعيدة»، يعمِّق فيه اتجاهًا كان موجودًا بالفعل في الفلسفتين الرواقية والأبيقورية. فقد ربطت هاتان الفلسفتان بين الانفعالات الجامحة (pathê) وبين الأحكام التقييمية الخاطئة، ورأتا أن الفلسفة تمارس دورًا علاجيًّا من

خلال تصحيح هذه المعتقدات الخاطئة. ولكن الفلسفة البيرونية تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ ترى أنه لا توجد أحكام تقييمية مطلقة يمكن أن تصمد أمام الفحص الشكِّي:

«في الواقع، إن الافتراض المعاكس لهذه الحقيقة هو الذي يغذِّي معاناتنا النفسية. فالإنسان الذي يعتقد أن هناك أشياء جيدة أو سيئة بطبيعتها، يعيش في قلق دائم واضطراب مستمر. فعندما يفتقد الأشياء التي يعتبرها جيدة، يتوهم أنه يعاني أشياء سيئة بطبيعتها، فيسعى جاهدًا للحصول على الأشياء التي يظن أنها جيدة. ولكن حتى عندما يحقِّق ما يريد، فإن فرحه الجامح وغير العقلاني سرعان ما يتحول إلى قلق مضاعف؛ خوفًا من أن يتبدل حظه وتزول عنه النعم» (Sextus, Hyp. I, 27--28).

وكما رأينا في الفلسفتين الرواقية والأبيقورية، يطلب من البيرونيين أن يحفظوا مقولات جاهزة في أذهانهم، مثل قولهم: «لكل حجة حجة مساوية تعارضها» (Sextus, Hyp. I, 10, 209)، وذلك لمساعدتهم على الامتناع المستمر عن الإقرار بأي ادعاء قاطع. وتتميز خطاباتهم بوجود علامات دالة تشير إلى نوع من الانضباط الدائم في إصدار الأحكام (٣). فلا يجزم الشكَّاكون أبدًا بأن «هذا مربع»، بل يفضِّلون استخدام عبارات، مثل: «هذا مربع فقط بقدر ما هو ليس مربعًا»، أو «ربما يكون هذا مربعًا»، أو «قد يكون ذلك محتملًا»، أو «ربما لا يكون هذا مربعًا»، أو «أنا عاجز عن الجزم بأن...» (Sextus, Hyp. I, §§19–22).

إن أحد الأمور الحاسمة للممارسة العملية للشكوكية في الحياة

اليومية، هو مجموعة من أنواع الحجج التي تُعرَف باسم «الأنماط [تروبوي tropoi]». ويجب على الطالب أن يكون ملمًّا بهذه الأنماط ومستعدًّا لاستخدامها في أي وقت، وذلك ليتمكن من عيش حياة بيرونية حقيقية (٢، ٣). هذه الأنماط تشبه إلى حد كبير «المواضيع» البلاغية، وهي عبارة عن أشكال محفوظة من الحجج المنطقية التي كان الخطيب يستعين بها لإعداد خطبه المقنعة. فالأنماط الشكية يمكن استخدامها في أي موقف يواجه فيه الشَّكَّاك شخصًا يصر على ادعاء قاطع ومحدد. وقد استدل إينسيديموس، كما يخبرنا سيكستوس، بعشرة «أنماط» أساسية للشكوكية:

١ أولًا، إن الحيوانات المختلفة تمتلك حواس متباينة، وتدرك العالم من حولها بطرق تختلف عن طرق إدراكنا. وبالتالي، لا يمكننا أن نجزم بأن ما ندركه هو التصور الأدق والأشمل للواقع.

٢ ثانيًا، تظهر اختلافات مماثلة بين البشر أنفسهم، فكل إنسان يدرك العالم بطريقته الخاصة، مما يفضي إلى النتيجة نفسها؛ أي الشك في إمكانية الوصول إلى حقيقة مطلقة.

٣. ثالثًا، حتى في نظر الشخص الواحد، فإن المعلومات التي يتلقاها عبر حواسه قد تتعارض بعضها مع بعض، مما يثير الشكوك حول مصداقية هذه المعلومات وقدرتها على تمثيل الواقع بدقة.

٤. رابعًا، إن إدراكنا للأشياء، حتى تلك التي تبدو متطابقة تمامًا،

يتغير بمرور الوقت، ويختلف تبعًا لحالة الذهن التي نكون عليها، سواء كنا نحلم أو مستيقظين، وغير ذلك من العوامل المتغيرة.

٥. خامسًا، إن البيانات التي نتلقاها عبر حواسنا هي بيانات نسبية؛ أي أنها تختلف تبعًا للموقع والعلاقات المحلية. فالشمس، على سبيل المثال، تبدو للعين المجردة بحجم كرة صغيرة، في حين أنها في الواقع أكبر بكثير.

٦. سادسًا، إن تجربتنا للأشياء تتم بصورة غير مباشرة، عبر وسائط، مثل: الهواء والضوء والرطوبة، مما يجعلها تجربة محاطة بالشكوك والاحتمالات.

٧. سابعًا، إن الأشياء من حولنا في حالة تغير دائم ومستمر، فتتغير ألوانها ودرجات حرارتها وأحجامها وحركتها، مما يجعل انطباعاتنا عنها غير ثابتة وغير مؤكدة.

٨. ثامنًا، إن جميع تصوراتنا نسبية لتصورات أخرى، وتتفاعل بعضها مع بعض، مما يؤدي إلى تداخلها وتأثير بعضها على البعض الآخر، وبالتالي تجعل كل تصوُّر عرضة للشك.

٩. تاسعًا، إن قدرتنا على التميز بين الأشياء تتضاءل تدريجيًا مع التكرار والعادة والتعود، وكأن حواسنا تصبح أقل حساسية مع مرور الوقت.

١٠. عاشرًا وأخيرًا، إن البشر يتربون على معتقدات متباينة، ويخضعون لقوانين وظروف اجتماعية مختلفة، مما يؤدي إلى اختلاف وجهات نظرهم وتصوراتهم للعالم (أي

Sextus, Hyp., 1, 35 163, Against) النسبية الثقافية)
Theoreticians 7.345; see DL IX, 79–88; Philo, On
.(Drunkenness, 35–162

وإلى هذه الترسانة من الأدوات الشكية، أضاف أجريبا (في القرن الأول الميلادي) خمسة أنماط متقاربة ومتداخلة، تساهم بدورها في تحفيز حالة تعليق الحكم (الإيبوخي)، وتؤدي إلى تحقيق السكينة النفسية (الأتاراكسيا) التي تتبعها:

١ حجة «الخلاف المطلق»: وهي التي تؤكد أن الخلاف والاختلاف هما السمة الغالبة على كل شيء، حتى بين أصحاب العلم والمعرفة.

٢ حجة «التسلسل اللا نهائي»: وهي التي تشير إلى أن كل تفسير أو سبب يُقدَّم لتوضيح أمر ما، يستلزم بدوره تفسيرًا أو سببًا آخر ليصبح مقبولًا، وهكذا إلى ما لا نهاية.

٣. حجة «النسبية»: وهي التي تبيِّن أن كل إدراك أو حكم هو نسبي وخاضع لوجهة نظر الشخص الذي يدرك أو يحكم، ويتأثر أيضًا بالظروف والأشياء المحيطة به في لحظة الإدراك.

٤. حجة «عدم إمكانية إثبات المبادئ الأولية»: وهي التي تؤكد أن كل استدلال أو برهان يُقدَّم لإثبات شيء ما، يعتمد في نهاية المطاف على مبادئ أو مسلمات لا يمكن إثباتها بذاتها، بل هي أساس يُبنَى عليه الاستدلال نفسه.

٥. حجة «الدائرة المفرغة»: وهي التي تشير إلى أن القضية أو

الفرضية التي من المفترض أن تثبت أو تؤكد مسألة معينة، غالبًا ما تحتاج هي نفسها إلى إثبات أو تأكيد من تلك المسألة التي تحاول إثباتها، مما يؤدي إلى حلقة مفرغة أو استدلال دائري (Sextus, Hyp. I, 163–167).

وتثير البيرونية إشكالية معقدة فيما يتعلق بمفهوم «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» الذي نتناوله. فمن جهة، تقدِّم البيرونية نفسها بوصفها طريقة فلسفية فريدة للحياة، قادرة على تحقيق السكينة والطمأنينة (الأتاراكسيا) التي عجزت المدارس الفلسفية الأخرى عن الوصول إليها. ومن جهة أخرى، هي تُعتبر علاجًا فلسفيًّا لفئة قليلة من المفكرين الذين أرهقتهم ألغاز الحواس والعقل، وليست فلسفة للجماهير العريضة التي تعاني المشاعر الإنسانية المشتركة (Sextus, Hyp. I, 12-13). ويبدو أن البيرونية تدفع المرء إلى التشكيك في إمكانية الوصول إلى أي حكمة حقيقية، ناهيك بحكمة تعتمد على انطباعات حسية يشكِّك البيروني في صحتها، وذلك بناءً على قرار سابق باتباع نمط معين من الحياة، يسبق بالضرورة أي تدريب فلسفي معمق. وأخيرًا، فإن الشكوك البيرونية التي تطال حتى أبسط المعتقدات اليومية والوظيفية، تبدو جذرية لدرجة تؤدي حتمًا إما إلى العجز عن الفعل (الأبراكسيا) وعدم القدرة على إدارة شؤون الحياة العملية، أو إلى نوع متناقض من التوافقية مع الأعراف والقوانين السائدة في المجتمع. فالبيروني لا يؤمن بهذه المعايير والتقاليد، ومثل فلاسفة ما بعد الحداثة في الماضي، هو عاجز عن تقديم بدائل بنَّاءة (Sextus, Hyp. I, 23–24).

٤.٢. شيشرون: الفيلسوف بوصفه خطيبًا وطبيبا للروح

وقد أعلن ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) -صاحب المؤلَّفَين «عن الأكاديمية ١ و٢» اللذين يتناولان الشك الأكاديمي الذي ازدهر بعد أرسيسيلاوس- مجددًا عن انتمائه إلى الشك «الاحتمالي» الذي تبناه كارنياديس، الفيلسوف الأكاديمي الشَّكَّاك الذي قدم إلى روما عام ١٥٥ قبل الميلاد، وأثار امتياء النخبة بقدرته الفائقة على الدفاع عن قضايا العدالة الطبيعية ومهاجمتها على حد سواء. ويرى شيشرون، مثل البيرونيين، أن «التشبث برأي خاطئ، أو الدفاع المستميت عن أفكار لم تُستوعَب وتُفهَم بالكامل، هو عمل متهور لا يليق بكرامة الإنسان وحكمته» (De div. I, 1). ومع ذلك، يرى شيشرون -وهو السياسي الروماني البارز والخطيب المفوه- أن البيرونية تؤدي إلى شلل فكري وعجز عن الفعل، وتعوق القدرة على التفكير المنطقي في القضايا الأخلاقية والمعيارية. ويوضِّح شيشرون في كتابه «عن الواجبات»:

«أي نمط فكري، بل أي نمط حياتي هذا الذي يتخلى عن جميع قواعد التفكير السليم وقواعد الحياة الرشيدة؟ هذا ليس نهجنا، فبينما تصر المدارس الفلسفية الأخرى على وجود حقائق مطلقة وأخرى متغيرة، نخالفهم الرأي ونقول إن بعض الأمور أكثر ترجيحًا من غيرها، إذن، ما الذي يمنعني من تبنِّي ما أراه مرجَّحًا، ورفض ما أراه مستبعدًا، وتجنُّب الوقوع في فخ التعصب والجمود الفكري، وفي الوقت نفسه الابتعاد عن التهور والاندفاع في إصدار الأحكام، وهو سلوك يتنافى تمامًا مع الحكمة الحقيقية؟» (De Officiis (II, 7-8).

ويحيط بنيَّات شيشرون الفلسفية الدقيقة الكثير من الجدل والخلاف. فكتابه «الخير والشر (De Finibus)» يقدِّم أطول عرض متواصل للفلسفة الرواقية في العصور القديمة، حيث يضع آراء الرواقيين على لسان كاتو الأصغر. وكتابه «المفارقات الرواقية» يعرض هذه الأفكار الرواقية الشهيرة بأسلوب جذاب للقرَّاء الرومان. أما كتابه «عن الواجبات» الموجَّه إلى ابنه، فيتأثر تأثرًا كبيرًا بفلسفة باناتيوس الرواقية. ويمكن اعتبار جزء كبير من «مناقشات توسكولان»، بما في ذلك وصف الانفعالات في الكتابين الثالث والرابع، بمثابة عرض مفصَّل للفلسفة الرواقية. ومع ذلك، يُظهِر شيشرون في مواضع أخرى إعجابًا شديدًا بالفلسفة المشائية، خاصة لما تقدِّمه من أدوات ومهارات للخطيب البارع (Siegel, 1968: 24-5). وقد قدَّم ويليام ألتمان في عام ٢٠١٦ حجة قوية تؤيِّد انتماء شيشرون إلى الأفلاطونية الميتافيزيقية، كما يتضح في «حلم سكيبيو» في كتاب «عن الجمهورية»، وفي البراهين التي قدَّمها على خلود الروح في «مناقشات توسكولان». ولعل أفضل ما يمكن قوله هو أن شيشرون كان فيلسوفًا انتقائيًّا بامتياز، مع الإشارة إلى أن هذا الانتقاء نفسه يبرِّره من خلال انتمائه إلى المدرسة الأكاديمية الشكوكية:

«إنها تلك الحرية التي لا يُمنَح امتياز التمتع بها في رحاب الفلسفة إلا لأبناء مدرستنا، الذين لا تصدر أقوالهم أحكامًا قطعية، بل تحيط بكل شيء، وتترك الأمور مفتوحة للتفكير والنقاش، من دون أن تستند إلى سلطة شخص بعينه، بل تخضع لتقييم الآخرين بناءً على قوتها الذاتية» (TD V, 29; cf. IV, 4).

وبالإضافة إلى كتابيه في الفلسفة السياسية، «عن الجمهورية» و«عن القوانين» (اللذين كتبهما نحو ٥٣-٥٢ قبل الميلاد)، ألَّف شيشرون اثني عشر حوارًا فلسفيًا خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حياته، بعد انقلاب يوليوس قيصر. ويُظهِر تنوع مواضيعه، التي تتراوح بين الميتافيزيقا والأخلاق العملية، إلى جانب مؤلفاته العديدة في البلاغة، إيمانه الراسخ بأن الفلسفة هي بحث متواصل في شؤون الإنسان والكون [كما ورد في القسم ٣.١]، حتى إن لم تدَّعِ امتلاكها للمعرفة اليقينية في كل شيء (De off. I, 43). ومما يهمنا في هذا السياق حواران مفقودان لشيشرون: الأول هو «هورتينسيوس»، وهو نص حماسي يدافع عن الفلسفة ويرد على من يتهمونها بعدم جدواها للرجال الجادين. أما الحوار الثاني، فهو «عزاء لنفسي»، وهو نص كتبه شيشرون ليواسي نفسه بعد الفاجعة التي ألمَّت به بوفاة ابنته توليا في أثناء الولادة عام ٤٥ قبل الميلاد.

وتقدِّم مقدمات حوارات شيشرون التي وصلت إلينا مجموعة من أهم وأكثر التصريحات تفصيلًا التي تؤكد المفهوم الكلاسيكي السائد للفلسفة بوصفها طريقة للعيش أو علاجًا للروح (see Ruch, 1958; Baraz, 2012). وباعتباره أول كاتب روماني، إلى جانب لوكريتيوس، يؤلِّف في الفلسفة باللغة اللاتينية، وسياسيًا جمهوريًا ذا مكانة مرموقة، شعر شيشرون بضرورة مُلحة لتبرير اهتمامه بالفلسفة وإقناع الرومان ذوي التوجهات السياسية بمشاركته هذا الاهتمام. وقد ذكر شيشرون في عدة مواضع أن انصرافه إلى الكتابة الفلسفية وما تتطلبه من وقت

وفراغ، كان نتيجة حتمية لسقوط الجمهورية الرومانية. فكتابة الفلسفة كانت بمثابة استمرار لحياته السياسية النشطة، لكن بأساليب ووسائل أخرى:

«بعد تأمل عميق ومطول في كيفية تقديم النفع لأكبر عدد ممكن من أبناء وطني، والحيلولة دون انقطاع خدمتي للدولة، لم أجد سبيلًا أفضل من توجيه رفاقي المواطنين إلى دروب المعرفة الراقية، وهو ما أظن أنني قد حققته بالفعل من خلال مؤلفاتي العديدة» (De div. 2; cf. Seneca, Do otio, 3–4).

إن إحدى السمات المميِّزة لفلسفة شيشرون هي ذلك التوازن الدقيق بين شغفه بمتعة التأمل والتفكر، وإصراره الدائم على أن خدمة الصالح العام هي الغاية الأسمى في الحياة (٨):

«أعيد تأكيد أن الحكمة التي أضعها في المقام الأول هي معرفة شؤون الإنسان والكون، وهي التي تُعنى أيضًا بالروابط التي تجمع بين الآلهة والبشر، وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان. فإذا كانت الحكمة هي أسمى الفضائل قاطبة، فإن الخدمة الفعلية أفضل من مجرد العلم النظري، فدراسة الكون ومعرفته ستكونان ناقصتين وغير مكتملتين إذا لم تثمرا عن نتائج عملية ملموسة... وبالتالي، إذا لم يصاحب السعي وراء المعرفة فضيلة العدالة، التي تتجسد في حماية مصالح البشر والحفاظ على تماسك المجتمع الإنساني، فإن تلك المعرفة ستظل حبيسة الأبراج العاجية، ولن تحقِّق أي نفع حقيقي» (De off. I, 43–44).

وفي روما التي كانت تقدِّس القوة والسلاح، كان على شيشرون أن

يبرِّر أهمية الفلسفة ويدافع عنها ضد منتقديها، وقد فعل ذلك بأن أكَّد مرارًا أهدافها «العملية» وفوائدها الملموسة. فالفلسفة ليست مصدرًا للتردي الأخلاقي، بل هي التي ترسِّخ الفضائل الضرورية للمواطن الصالح(١)، بل إن الفلسفة قادرة على تقديم النصح والإرشاد الأخلاقي والعلاجي في مواجهة كل صعوبات الحياة وتقلباتها. وفي مدح مسهب للفلسفة في مقدمة «مناقشات توسكولان»، يعدِّد شيشرون فوائدها الجمة، فيصفها بأنها مؤسِّسة المدن («إليكِ يرجع الفضل في نشأة المدن، وأنتِ مَن جمعتِ شتات البشر في حياة اجتماعية منظمة...»)، وواضعة القوانين («أنتِ مَن سنَّ القوانين ووضع قواعد الأخلاق والانضباط»)، وملاذ الخائفين («إليكِ نلجأ طلبًا للأمان، ومنكِ نستمد العون»)، ومرشد الحياة الذي يقدِّم أعظم الخدمات للإنسان، والذي «وهبنا صفاء الحياة وأزاح عنا شبح الخوف من الموت» (TD V, 2).

لكن في مقدمة «مناقشات توسكولان» الثالثة، نجد أحد أكثر تصورات الفلسفة تأثيرًا في التراث الغربي باعتبارها «طبيبًا للروح» (٦):

«يا بروتوس، أي تفسير أقدِّمه لهذا التناقض العجيب؟ كيف يُعقَل أن نُولي فن علاج الجسد والحفاظ على صحته كل هذا

(١) وهكذا يقول: «أي قضية في الحياة تضاهي في أهميتها قضايا الفلسفة بأسرها، ولا سيما الأسئلة التي تتناولها هذه المجلدات؟ ما الغاية القصوى، الهدف النهائي الذي يحدِّد معايير السعادة والسلوك القويم؟ ما الذي تسعى الطبيعة إلى تحقيقه باعتباره الخير الأسمى، وما الذي تتجنبه باعتباره الشر المطلق؟ لقد أثار هذا الموضوع خلافات عميقة بين أعظم الفلاسفة علمًا، فمن يمكنه إذن أن يُعتبر من المهين لمكانتي أن أمعن النظر في ماهية الخير الأسمى والقاعدة الأصدق التي تنظِّم جميع جوانب الحياة؟». انظر: De Fin. 1.4.

الاهتمام، وننسب اكتشافه إلى الآلهة الخالدة، لما فيه من نفع عظيم، في حين نهمل علاج العقل ولا نجعله هدفًا للبحث والتقصي...؟ إن الفلسفة هي بلا شك طبيب الروح (medicina animi)، لكننا لا نلتمس منها العون من خارج ذواتنا، كما نفعل في الأمراض الجسدية، بل يجب علينا أن نبذل قصارى جهدنا وطاقتنا لتحقيق شفائنا بأنفسنا» (DL I, 1; I, 3).

وهذا التأكيد الذي عبَّر عنه شيشرون في مقدمة كتاب «مناقشات توسكولان» يجسِّد تلك الممارسة العلاجية للفلسفة التي نجدها في هذا النص، والتي تتناقض بوضوح مع حواراته السياسية والبلاغية (٧). تُعتبر «مناقشات توسكولان» ربما أطول مؤلَّف مخصَّص للعلاج الفلسفي في التراث اليوناني الروماني بعد رسائل سينيكا إلى لوسيليوس. وتتناول حواراته الخمسة قضايا الخوف من الموت (الكتاب الأول)، والألم (الكتاب الثاني)، والانفعالات (الكتاب الثالث)، والحزن (الكتاب الرابع)، قبل أن يخصِّص الحوار الختامي لاستعراض فضائل الحكيم (الكتاب الخامس). ويقدِّم الكتابان الثالث والرابع عرضًا مفصَّلًا لنظرية الرواقية التي تصنِّف الانفعالات أو العواطف إلى أربعة أنواع رئيسية (الحزن، والفرح، والخوف، والأمل)، والتي تشترك في أساس واحد هو الاعتقاد الخاطئ بأن سعادتنا تتوقف على امتلاك أو تجنُّب أشياء خارجية حاضرة أو مستقبلية (Graver, 2007: 10–12,30–46). ويؤكد شيشرون، متفقًا مع سقراط والرواقيين والأبيقوريين والشكَّاكين، أن «السبب الجوهري للمعاناة النفسية يكمن

في الرأي أو الاعتقاد». فالحزن، على سبيل المثال، ينشأ «من الاعتقاد بوجود شر حاضر يقتضي منا الحزن والأسى» (TD III, 31). ويستنتج شيشرون، مثل الرواقيين، أن الفعالية العلاجية للفلسفة تكمن في قدرتها على تصحيح هذه المعتقدات الخاطئة. وتمثِّل الحوارات الموجودة في «مناقشات توسكولان» تمارين روحية متكاملة (٣) يقدِّمها شيشرون لقرَّائه ولنفسه، وهو يعاني لوعة الفقد والحزن على رحيل ابنته توليا وسقوط الجمهورية الرومانية (Baltussen, 2009; Altman, 2016e: chapters 4–5).

وسنركِّز هنا على أساليب شيشرون في مواساة من فقدوا أحبتهم. تقدِّم «مناقشات توسكولان» مجموعة منتقاة من العلاجات المتنوعة لهذا الحزن[1] تتراوح هذه العلاجات بين النصيحة الرواقية الصارمة التي تؤكد أن الشفاء يكمن في إقناع الثكالى بأنهم لم يتعرضوا لأي شر، وتذكيرهم بقصص لأشخاص آخرين تغلبوا على خسائر مشابهة، وصولًا إلى الحجة التي نجدها أيضًا عند سينيكا، والتي تفيد بأن الاستمرار في الحداد هو ضرب من الحماقة، إذ لا يفيد الموتى ولا الأحياء (TD III، 32-33). ومع ذلك، يشدِّد شيشرون على ضرورة تحلِّي الطبيب

---

(١) وبالمثل، يُظهِر شيشرون حريته الانتقائية في الكتاب الأول الذي خصَّصه للحديث عن الموت، حيث يستعرض حججًا أبيقورية تفنِّد الخوف من العدم («حسنًا، إذن، أنا... أقر بأن الموتى ليسوا في شقاء، فقد انتزعت مني اعترافًا بأن من لا وجود لهم لا يمكن أن يُعذَّبوا» [TD I، ٥–٧])؛ وحججًا رواقية تناقش الخوف من سكرات الموت ذاتها، وليس مما بعد الموت [TD I، 8-11]؛ ثم يسهب في عرض مطول للتعزيات الأفلاطونية التي تثبت «بقاء الأرواح بعد الموت» [TD I، 12-31]؛ ثم يعود إلى حجج أبيقورية ورواقية أخرى، يبيِّن فيها «لماذا لا يمكن اعتبار الموت شرًّا، حتى لو سلَّمنا بفناء الروح» [TD I, 32 ff.].

أو الخطيب بحماسية تراعي خصوصية كل حالة. فالعديد من أساليب المواساة الرواقية المقترحة، بما في ذلك الحجة التي تفيد بأن ما يمنع معظم الناس من تجاوز حزنهم على فقد الأحبة هو اعتقادهم الراسخ بضرورة الحداد، قد تكون ببساطة مرهقة للغاية للمصابين، رغم صحتها المنطقية (TD III, 33). ويرى شيشرون أن على الطبيب الفيلسوف أن يصمِّم حججه العلاجية لتناسب مع اختلاف المرضى، ومع خصوصية كل حالة. كما يُبدي شيشرون وعيًا تامًّا بمدى تجذُّر الآراء «المَرَضية» لدى الناس، ومدى مقاومتها للعلاجات القائمة على الحجج المنطقية فحسب. ويرى أن اتباع نظام من الممارسات اليومية (٣) ضروري لمنع تحوُّل الحداد إلى حالة من الكآبة المستعصية. وكما كتب شيشرون في مقطع يمكننا أن نفترض أنه يعكس معاناته الشخصية:

> «لدينا أبلغ دليل على أن قوة هذا الحزن والتفجع لا تكمن في مرور الوقت فحسب، بل في التفكير اليومي فيه أيضًا. فإذا ما بقي السبب قائمًا، وبقي الإنسان هو الإنسان، فكيف يمكن للحزن أن يتغير أو يتبدل؟ لذا، فإن العلاج يكمن في التفكير اليومي بأن الظرف الذي يثقل كاهلك بالحزن لا يحمل في طياته شرًّا حقيقيًّا» (TD III, 20).

إن مكانة شيشرون المحورية في تاريخ الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، لا تنبع فقط من دفاعه المقنع عن الفلسفة بوصفها «طبًّا للروح»، ولا حتى من ممارسته الانتقائية لهذا الطب الموضَّحة في «مناقشات توسكولان»، وكتابه «كاتو الأكبر»، ورسالته المفقودة «تعزية لنفسي».

ففي عصر النهضة [٦.١، ٦.٢]، كانت شخصية شيشرون المزدوجة، بوصفه فيلسوفًا وخطيبًا بارعًا، هي التي رسَّخت تأثيره الدائم. لذا، وجب علينا أن نضيف بعض الإضاءات على هذا الجانب من شخصيته هنا.

يُعد حوار «عن الخطيب» لشيشرون هو النص «الشيشروني» الأساسي في هذا الصدد. ويحاول شيشرون في هذا الحوار أن يثبت أمرين جوهريين: أولًا، أن الفيلسوف الكامل لا بد أن يكون خطيبًا بارعًا؛ وثانيًا، أن الخطيب البارع لا بد أن يكون فيلسوفًا. ويحقِّق شيشرون هذه الغاية المتناظرة من خلال صياغة نوع من التاريخ التأملي، يؤكد فيه أن المؤسسين الأوائل للمجتمعات البشرية كانوا رجالًا فذين، جمعوا بين الحكمة والبلاغة في آن واحد. ويقول شيشرون في هذا الصدد: «لقد جمع القدماء بين جميع صنوف المعرفة والعلم، سواء ما تعلق بالأخلاق أو بواجبات الحياة أو بالفضيلة أو بالحكم المدني، وبين القدرة على التعبير البليغ». وكان الحكماء السبعة، باستثناء طاليس، رجال دولة مرموقين. أما طاليس، فقد حقَّق نجاحًا باهرًا في مجال التجارة (TD III, 34). لذا، فإن الوضع الراهن الذي تعاني فيه الفلسفة احتقار رجال السياسة لها، في الوقت الذي يُبدي فيه الفلاسفة ازدراءً للخطابة، ليس وضعًا مرغوبًا فيه أو حتميًّا لأيٍّ من الطرفين. فالفلسفة من جانبها، قد انسحبت من الحياة العامة، وأصبح أسلوبها في الجدل مغرقًا في الباطنية والطائفية، تمامًا كما هي الحال اليوم (De or. III, 66). أما الخطابة، فقد انفصلت عن جذورها الفلسفية، وأصبحت

مرادفًا للخداع اللا أخلاقي، مما يبرِّر النقد الأفلاطوني لها. وباختصار، فإن الفلسفة من دون بلاغة «لا تحقِّق للدول فائدة تُذكَر»، في حين أن «البلاغة من دون حكمة غالبًا ما تكون مُضرة للغاية، ولا تحقِّق لهم أي نفع» (De inv. I, 1; cf. De or. III, 61)[١].

وهكذا، فإذا كان يُراد للفلسفة أن تستعيد مكانتها الرفيعة كقوة قادرة على تشكيل حياة الأفراد والمجتمعات، فلا بد لها من أن تتحد مجددًا بفنون الخطابة: «عندما أُطلق للفلاسفة العنان ليفكروا في كل هذه الموضوعات في خلواتهم لتسلية أوقات فراغهم، فسأمنح الخطيب دوره، وهو أن يعرض بكل قوة وجاذبية نفس هذه القضايا» (De or. I, 12). إن قوة الخطابة قبل كل شيء هي القادرة على تحريك المشاعر -وهي الأهداف الرئيسية للعلاج الفلسفي- التي يراها شيشرون حاسمة للغاية، إذا ما أرادت الفلسفة أن تتبع خطى سقراط عائدة إلى الشوارع والأسواق. وكما يوضِّح في كتاب «عن الخطيب»: «تكمن أسمى قدرة للخطيب في إثارة نفوس الناس نحو الغضب، أو الكراهية، أو الحزن، أو في إعادتهم من هذه المشاعر الأعنف إلى اللطف والشفقة».

إن دعوات شيشرون لإعادة ربط الفلسفة بالبلاغة مرتبطة بإشادته بالسياسات الجمهورية، حيث كانت القدرة على تحريك الجماهير

---

(١) إذا كان ثمة في هذه القصة شرير، فهو سقراط كما ظهر في محاورة «جورجياس». ولكن، كما يجادل شيشرون بذكاء ساخر، إذا كان سقراط قد نجح في تحقير قيمة الخطابة التي لا تسترشد بالفلسفة، وتحويلها إلى مجرد «حرفة» لا قيمة لها، فذلك يعود إلى أن سقراط كان أبلغ وأكثر إقناعًا، أو خطيبًا أقوى وأبرع من بولوس، وكاليكليس، وجورجياس أنفسهم (Cicero, TD III, 129).

الغفيرة ذات قيمة عُليا. ويتركز اهتمامنا هنا على الكيفية التي نرى بها نصوص شيشرون الأخلاقية تستخدم الفنون البلاغية كافة في الابتكار والأسلوب -وعلى وجه الخصوص الاستعارة، والتشبيه، والتجسيد، والإنارجيا (enargeia) (العرض الحي للأمثلة)- لتحقيق غايات علاجية وأخلاقية (De off. I, 2). إن هذا الإدراك «الشيشروني» للقيمة الفلسفية للبلاغة بوصفها وسيلة لتحريك المشاعر هو الذي سيعود ليبرز كعنصر أساسي في تفلسف الإنسانويين الإيطاليين [١, ٦].

٤.٤. التصوف الفلسفي عند أفلوطين

مع أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠م)، لا ننتقل قرونًا فحسب، بل عوالم بأكملها بعيدًا عن شيشرون. فالأخير انتقائي النزعة، مفعم بالروح المدنية، ومراوغ الطبع. أما عند أفلوطين، نرى نظامًا ميتافيزيقيًّا متكاملًا. ووفقًا لهذا النظام، فإن العالم المادي برمته ليس حقيقيًّا أو حيًّا إلا بصورة مشتقة، ناهيك بالمجال السياسي الذي كان عزيزًا على شيشرون. فالأرواح البشرية هي جزء من نظام أوسع «للروح» أو «النفس»، وهو خالد ويسمو على المادة. وفوق هذا المستوى من الروح وقبله يوجد مستوى العقل (Nous). وهنا تستقر المُثُل الأفلاطونية التي هي حقائق أبدية، مفهومة بذاتها تمامًا، وغير ملوَّثة بالتغيُّر والمادة. ونظام عالمنا ليس سوى صورة أو انعكاس ناقص ومتغير لهذا النظام الأكبر. وكل ما فيه من معقولية ينبع من كيفية «مشاركة» الأشياء المادية بصورة ناقصة في هذه المُثُل الأبدية. أما المبدأ الأسمى، الذي يوحِّد المُثُل والأفكار ذاتها، فهو «الواحد» أو «الخير»، الذي يسمِّيه أفلوطين أحيانًا أيضًا

بالإله. وهذا الواحد هو الأصل الميتافيزيقي لجميع مستويات الواقع الأدنى، وصولًا إلى الكائنات المادية. فكل واقع هو فيض (aporrhoia) منه إلى أقانيم العقل والروح والمادة.

ومع ذلك، فقد ذهب بيير هادو إلى أنه من الخطأ تصوُّر نظام أفلوطين الميتافيزيقي، المستمَد من الأفلاطونية الوسطى التي تلقاها على يد معلمه، أمونيوس ساكاس (١٧٥-٢٤٢م)، على أنه «مجرد» تمامًا ومنفصل عن كل تجربة، أو عن أي اهتمام بتشكيل نمط للحياة الفلسفية. ويروي تلميذه فرفوريوس أن أفلوطين نفسه عاش بطريقة استثنائية «غريبة» (راجع غرابة سقراط التي ناقشناها في الفصل الأول) (١٠.٩). وطوال حياته، كان يقيم الصلوات والقرابين في ذكرى ميلاد أفلاطون وسقراط. وقد امتنع أفلوطين وتلاميذه عن تناول اللحوم. ويُقال إنه كان ينام قليلًا، ولم يُعِر اهتمامًا يُذكَر لصحته الجسدية، رغم التزاماته المستمرة بالتدريس ورعاية الأطفال الذين عهد بهم إليه رومان أثرياء (وهو أمر لافت للنظر حقًّا) (Plotinus,.1–2, 7–10 Porphyry, Life of). «لقد بدا أفلوطين، فيلسوف عصرنا، وكأنه يخجل من كونه متجسدًا في جسده»، هكذا يبدأ فرفوريوس كتابه عن حياة أفلوطين، ويردف:

«لقد تغلغل هذا الشعور في أعماقه لدرجة أنه لم يكن بالإمكان إطلاقًا حمله على البوح بأصله أو نسبه أو حتى مسقط رأسه. وأبدى أيضًا نفورًا عارمًا من الجلوس أمام رسام أو نحات، وعندما ألحَّ عليه أميليوس مُصرًّا على أن يسمح برسم صورة له، سأله أفلوطين:

«أليس كافيًا أن نحمل هذه الصورة التي حاصرتنا بها الطبيعة؟ أترى حقًّا أنني يجب أن أوافق أيضًا على أن أترك للأجيال القادمة صورة للصورة؟»» (Porphyry, Life of Plotinus, 1).

وكما ذهب هادو في مقاله «أفلوطين، أو بساطة الرؤية»، فإننا بحاجة ماسّة إلى توخّي الحذر الشديد قبل أن نعتبر ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة المتمثلة في فلسفة أفلوطين مجرد تمرين عقلي بحت. فما هو موجود في كل صفحة من صفحات عمل أفلوطين، كما جمعه فرفوريوس في «التاسوعات»، ليس سوى مجموعة محددة للغاية من التجارب، تصعد بنا تدريجيًّا من اهتمامات أخلاقية أكثر دنيوية (وهي المواضيع الرئيسية للكتاب الأول) نحو الاتحاد الصوفي بالواحد (وهو الموضوع الرئيسي للكتاب السادس). والمقطع الوحيد الذي يحمل طابعًا شخصيًّا في كتاب أفلوطين مخصص تحديدًا لنوع التجربة «الاتحادية» أو «الصوفية» التي اعتبرها النقطة الأسمى في الحياة الفلسفية. يقول أفلوطين:

«حدث ذلك مرات عديدة؛ أن أخرج من جسدي إلى ذاتي، وأصبح غريبًا عن كل الأشياء الأخرى، متمركزًا في صميم وجودي، مشاهدًا جمالًا باهرًا، ثم أتيقن من اتحادي بالواحد الأسمى؛ مجسِّدًا أنبل حياة، ومكتسبًا هوية مع الإله، مستقرًّا داخله، متربعًا فوق كل ما هو أدنى منه في عالم العقل» (Enn. IV.8.1.1–11).

وعلى ضوء هذا، فكل مرحلة من مراحل ميتافيزيقا أفلوطين (الأفلاطونية المحدثة)، تُناظِر «مستويات مختلفة من الحياة الداخلية»، وبكلمات هادو:

«في هذا الإطار النظري، تتجلى التجربة التي يصفها لنا أفلوطين في حركة تصعد بها الروح بذاتها إلى مستوى العقل الإلهي، الذي أبدع كل الكائنات ويحتوي في جوهره -في هيئة عالم روحاني- على جميع الأفكار الأزلية أو النماذج الثابتة التي ليست أشياء هذا العالم سوى ظلال لها، بل إن نصنا [التاسوعات] يُفهِمنا أن الروح، بعد أن تتجاوز كل هذا، تستطيع أن تثبت ذاتها في مبدأ كل الوجود... إن كل هذه المصطلحات التقليدية تُستخدَم للتعبير عن تجربة داخلية» (Hadot, 1998: 26–7; cf. Chase, 1998: 2–3).

في نظر أغلب القرَّاء المعاصرين، فإن عداء أفلوطين للجسد، وقبوله للفهم الأفلاطوني للفلسفة بوصفها موتًا للتجربة المتجسدة (٣، ٧)، سيبدوان الأغرب والأكثر استبعادًا للتصديق. فالحكيم الحق، كما يسطِّر أفلوطين -إذ تحتوي «التاسوعات» الخاصة به أيضًا على سلسلة مفصَّلة للغاية من التوصيفات لمثل هذا الشخص المثالي (١٠)- سوف «يضعف أو يوهن استبداد الجسد بإغفال مطالبه؛ وسوف يتخلى عن سلطانه» (Enn. I, 4, 14). ومن هذا المنظور المتعالي، وكما يردِّد أفلوطين قوانين أفلاطون، فإن حياة غير الفلاسفة (٩) لا تبدو أكثر جدية من حركات الممثلين على خشبة المسرح: «فالقتل، والموت بكل أشكاله، وتقويض المدن ونهبها، كل ذلك لا بد أن يكون... مجرد مشهد شبيه بالمشاهد المتغيرة لمسرحية، فكل شيء ليس سوى سلسلة أحداث في حبكة درامية، وملابس تُرتدَى وتُخلَع، وحزن ورثاء تمثيلي» (Enn. II, 2, 15).

ومع ذلك، يظل أفلوطين منبهرًا، شأنه شأن أستاذه أفلاطون، بالحقائق الجلية للجمال والنظام، حتى في العالم المادي للجسد وأهوائه. وإذا كان أفلوطين يشن هجومًا على الغنوصيين بسبب تعاليمهم التي تعتبر المادة شرًّا، فذلك أولًا لأنهم يجهلون كيف «ينظرون إلى العالم» في هذا الوجود الأدنى. وهذا العمى يُفضي بهم أيضًا إلى أن يكونوا «بعيدين كل البعد عن القدرة على رؤية العالم الروحاني» بوضوح (Enn. II, 9, 16). وما هو مطلوب، كما يجادل أفلوطين، هو تنمية طريقة فلسفية للرؤية تستطيع أن تميِّز آثار نظام أعلى غير مرئي حتى في أتفه الأشياء:

«تأملوا هذا الفن البديع الذي لا يتجلى فحسب في أروع الإبداعات... بل حتى في تلك الأشياء الدقيقة التي قد يظن المرء أن العناية الإلهية تترفع عن الاهتمام بها، مثل: الصنعة المتقنة المتنوعة والعجيبة في كل شكل حيواني وأي شكل حيواني؛ وفي عالم النباتات أيضًا؛ ورشاقة الثمار حتى الأوراق، والبذخ، والرقة، والتنوع في الأزهار الفاتنة؛ وكل هذا لا ينبثق مرة واحدة ثم يذبل، بل يُخلَق دائمًا وأبدًا من جديد» (Enn. III, 2, 13)[(١)]

إن تجربة الجمال هذه تكوينية وعميقة في نظر أفلوطين. فهي قادرة على زعزعة إحساسنا الاعتيادي بالواقع، وإثارة «رهبة وذهول ممزوج

(١) إن جوهر الأمر يكمن في نوع من الدهشة أمام حقيقة هذا النظام: «فلا يُعقَل أن يرى أحد هذا الجمال المترف في عالم الحواس، وهذا الانتظام الشاسع، والصورة التي تبديها النجوم حتى في مداراتها البعيدة، ولا يندهش؛ لا يمكن لأحد أن يكون بليد الذهن أو عديم الإحساس إلى درجة لا يحمله فيها كل هذا إلى التذكُّر، وأن يستولي عليه إجلال وتقوى مقدسة وهو يتفكر في كل هذا» (Enn. II, 9, 16, 43-55).

بالخشوع» ولذة «مشوبة بالألم» (Enn. IV, 5, 12, 33-35). ولكن في رأي أفلوطين كما هي الحال في رأي الأفلاطونيين الوسطيين، فإن النظام الذي يشكِّل الأشياء المادية التي نُلقي عليها نظرة خاطفة في لحظات العجب والدهشة لا يمكن أن يكمن في مادية هذه الأشياء الزائلة والمتغيرة: «فالأشكال المادية، التي تحمل نورًا متجسِّدًا بداخلها، لا تزال بحاجة إلى نور منفصل عنها كي يتجلى نورها الخاص» (Enn. VI, 7, 21). وهذا «النور» الأسمى غير المادي (وهو إحدى استعارات أفلوطين المتكررة (٧)) هو ما يجب على الروح أن تميِّزه: «فعندما تبصر الروح أيضًا أن بهجة العالم تتلاشى، فإنها تدرك تمام الإدراك أن النور الذي كان يترقرق فوقها ينبع من مكان آخر» (Enn. V, 7, 31, 28).

وكما في محاورة «المأدبة» لأفلاطون، فإن تجربة الجمال عند أفلوطين تثير «الإيروس». بدءًا من الرغبة في الاتحاد الجنسي، على أبسط المستويات، وصولًا إلى الشوق الفلسفي لمعرفة علل الأشياء قاطبة. فالروح، إذ تستشعر نظام المُثُل الذي يقوم عليه وجودها، تتحرك بنزوع عميق لتوحيد ذاتها بمنبع هذا الجمال (Enn. VI, 7, 22). فهنالك دائمًا جزء من الروح الإنسانية ظل متعاليًا، «فنحن فينا أكثر من ذواتنا»، كما يؤكد أفلوطين. ومهمة الفلسفة هي أن تعيد إيقاظ هذا البُعد المتعالي:

> «إذا شئنا أن نُفصح عن اعتقاد شخصي راسخ يخالف ما استقر عليه رأي العامة، فلنقل إن النفس الإنسانية لم تهبط بكليتها إلى الحضيض، بل إن جزءًا منها يبقى دومًا معلقًا بعالم العقل السامي.

غير أنه إذا استبد ذلك الجزء المنغمس في عالم الحواس بالسلطان -أو بالأحرى إذا وقع هذا الجزء أسيرًا للشهوات واضطربت حاله- فإنه يحجب عن بصيرتنا ما يتجلى للجزء العلوي من نفائس التأملات ومعاني الحكمة» (Enn. IV, 8, 8).

ويعلو الروح عالم العقل السرمدي والمُثُل الأفلاطونية. فكل مثال من هذه المُثُل، كما يخبرنا أفلوطين، محدَّد تحديدًا دقيقًا، وفي الوقت نفسه يشكِّل جزءًا من النظام الأكبر لمجموع المُثُل، وهكذا فإن مثال الإنسانية يتضمن بداخله الحيوانية، والعقلانية كذلك، والمادية... وهذه الكلية منظَّمة وفقًا لعلاقات عقلانية يستطيع «الديالكتيك الفلسفي» أن يكشف عنها (cf., e.g., Enn. VI, 7, 10 ff.; V, 8, 4, 36–37). ومع ذلك، يشدِّد أفلوطين على الجمال الباهر لهذا النظام المترابط؛ النموذج الميتافيزيقي الذي لا يستطيع كل الجمال الذي ندركه إلا أن يشير إليه بصورة خافتة:

«إنه [أي العقل الأول Nous] مستقر في نور محض وإشراق خالص، ويضم في طياته طبائع الكائنات قاطبة. وعالمنا البديع هذا ليس سوى ظل وصورة لبهائه... إنه يحيا حياة مباركة، وأي امرئ يراه ويتحد معه، ستأخذه من جلاله رهبة عظيمة» (Enn. III, 8, 11, 26–33; cf. V, 8, 10, 26–30).

غير أن هذه الرهبة ذاتها لا تمثِّل قمة الارتقاء الأفلاطوني

المحدث[1]، فنظام المُثُل نفسه قد انبثق عن مبدأ الواحد أو الخير السابق والموحد له ويعكسه. وتبعًا لذلك، فإن الغاية القصوى لمسيرة الروح العاشقة تتضمن تجاوزًا لأنماط الاستدلال الخطابية والجدلية التي تتيح لنا تمييز المُثُل وتحديدها. فـ«الديانويا (Dianoia)» وحتى «النوس (Nous)» لا يستطيعان أن يصلا بنا إلا إلى مستوى المُثُل. أما ما تنطوي عليه أسمى تجربة اتحادية، فهو شيء يصفه أفلوطين بأنه ينتمي إلى نظام الحب:

«ما إن تستقبل الروح «فيضًا» من الخير الأسمى، حتى تهتز وتثور، فتستولي عليها نشوة «ديونيسية» جامحة، وهكذا يُولَد العشق... وعندما يحل فيها وهج من الإله، فإنها تستجمع قواها، وتنتعش وتستفيق، وتطلق أجنحة حقيقية، ومهما استحثها محيطها الأدنى، فإنها تسرع بخطوات واثقة إلى مكان آخر، نحو ما هو أعظم في ذاكرتها: فما دام هنالك شيء أرفع من القريب، فإن طبيعتها تحملها صعودًا، ترفعها يدُ واهبِ ذلك الحب. إنها تتجاوز عالم العقل، لكنها لا تستطيع أن تتعدى الخير الأسمى، لأنه لا شيء يعلوه» (Enn. VI, 7, 22).

إن نصوص أفلوطين التي تتناول هذه التجربة الاتحادية تكاد تتمرد على قيود اللغة. فإلى جانب لغة العشق والشوق، نقرأ استعارات عن السكْر، والإلهام، والجنون، والتحليق، والإشراق، والارتقاء إلى مرتبة

(١) فكما يقر أفلوطين: «حقًا، إذا ما بقيت الروح في عالم العقل الأول (nous)، فإنها تبصر أشياء بديعة وجليلة، إلا أنها لا تزال تفتقر إلى كل ما تنشده. فالأمر أشبه بالروح وهي تدنو من وجه، ورغم حسنه، لم يبلغ بعدُ مبلغًا يثير في ناظريه فتنة النظر، إذ لم يكن يشع منه ذلك الرونق الذي يترقرق على صفحة الجمال إشراقًا» (Enn. VI.7. 22).

كشف الأسرار (الإيبوبتيا) (٦). وفي التجربة الاتحادية بالواحد، يوضِّح أفلوطين أن العارف والمعروف، والرائي والمرئي، والوعي وموضوعه، ينصهرون في كيان واحد. ولا يمكن بلوغ هذا الاتحاد بمساعينا الذاتية وحدها، بل إنه يأتي إلى المسترشد عن طريق «المصادفة» أو «الحظ السعيد»:

«فجأة، يندلع نور، صافٍ وفريد. نتساءل: من أين أتى، أمن الخارج أم من الداخل؟ لقد أتى من حيث لا مكان... هنا، نلقي جانبًا بكل ما اكتسبناه من علم؛ والواصل إلى هذه المرتبة، المستقر في الجمال، لا يزال يمتلك معرفة بالأرض التي يقف عليها، لكن فجأة، تجرفه قمة موجة العقل المتدفقة من أسفله، فيُرفع ويرى، من دون أن يعلم كيف، فتغمر الرؤية عينيه بالنور، لكنه ليس نورًا يُظهِر شيئًا آخر، بل النور نفسه هو الرؤية» (Enn. V, 5, 7, 33–36).

في هذه الذروة المتوِّجة لمسيرة أفلوطين الصوفية، تصل «تاسوعاته» بنموذج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» إلى أبعد مدًى يمكن أن تبلغه من دون أن تتحول إلى رؤية دينية مستقلة[1]. لقد ميَّز أفلاطون بين «الديانويا (Dianoia)»؛ أي الاستدلال الخطابي، و«النويسيس (Noesis)»، التي تحمل معنى «رؤية» عقلية للمُثُل. وصوَّر أرسطو، في «الأخلاق النيقوماخية»، حياة «الثيوريا (theoria)»، وهي ضرب من

(١) إن تأثير أفلوطين الراسخ على الروحانية الأرثوذكسية، وعلى التقاليد التأملية في صميم المسيحية اللاتينية (عبر أوغسطين وأمبروز)، لهو دليل قاطع على هذا الشوق الذي ميَّز أواخر العصور القديمة إلى تجاوز العالم المادي، وهو الشوق الذي أرسى أيضًا دعائم نشأة المسيحية وانتشارها.

التأمل، باعتبارها أسمى أشكال الحياة الإنسانية. ومرة أخرى، يتضمن وصف أفلاطون للحب الذي قدَّمته ديوتيما في «المأدبة» «سُلَّمًا» من العشق وأهدافه، يقود إلى رؤية الجمال المتعالي. ومع ذلك، ففي هذا النص الأفلاطوني، يصوِّر الإيروس في كل درجة على أنه قوة فاعلة، منتِجة «أفكارًا وأفعالًا متعددة، تنتج العلم والتعليم وتنظيم الدولة» (Hadot, 1998: 56). وبالمثل، فإن الفلاسفة الذين رأوا الخير الأسمى مضطرون إلى «العودة إلى الأسفل» إلى كهف «جمهورية» أفلاطون. وعلى النقيض من ذلك، فإن إيروس أفلوطين نحو الواحد هو غاية كافية بحد ذاتها. فالحياة التأملية هي الأفضل ببساطة: «فإذا شعر الواصل إلى تلك المرتبة أن الأنشطة السياسية أدنى من شأنه، فليبقَ في الأعلى، إذا ما أراد ذلك، وسيكون هذا سلوك امرئ قد رأى الكثير» (Enn. VI, 9, 7, 21–23, 26–27).

ومع ذلك، فإن خطابات أفلوطين تظل متجذرة في التقاليد الفلسفية اليونانية الرومانية. يقدِّم أفلوطين خطابًا يتمحور حول الشخصية المثالية للحكيم وسماته (٩)، وهو الوجه الآخر لنقد أنماط حياة غير الفلاسفة (٨). وقد لاحظنا بالمثل أن الجدل يظل على الأقل وسيلة واحدة تتيح الوصول إلى المُثُل، وإن لم يكن إلى الواحد (٤). وقبل كل شيء، تظل فلسفة أفلوطين وسيلة للتحول الذاتي تُتصوَّر في ضوء رؤية أشمل للكل، كما هي الحال في المدارس الهلنستية الكبرى، وهي قابلة للمقارنة بعمل النحات (٦) الذي يبدع وجهًا بشريًّا ليس عن طريق الإضافة، بل عن طريق نحت الحجر الخام بمهارة فائقة. وفي أعمال

سنواته الأخيرة، كما يرى هادو، أضحى أفلوطين أكثر التفاتًا إلى الموضوعات الأخلاقية، مشدِّدًا على ضرورة أن ينمِّي فيلسوفه الفضائل:

«إذ إن قول «انظر إلى الله» لا يجدي نفعًا من دون إرشاد حول ما يستلزمه هذا النظر: فمن الجائز جدًّا أن يُقال إن المرء يستطيع أن «ينظر» ومع ذلك لا يضحِّي بأي لذة، ويظل أسيرًا للنزوات، ويردِّد كلمة «الله» لكنه يبقى في قبضة كل شهوة ولا يبذل أي جهد للسيطرة على أيٍّ منها... فذكر الله باللسان، من دون سيرة حسنة في الحياة، ليس سوى فعل لفظي أجوف» (Enn. II, 9, 15, 24 ff.; cf. II, 9, 9, 45–60).

غير أن معنى الفضائل يُعاد تشكيله جذريًّا بالإشارة إلى الخير المتعالي الذي تمجِّده فلسفة أفلوطين. فبعد أن يبلغ الأفراد أسمى رؤية للحقيقة، أو حتى لو لاحت لهم لمحة خاطفة منها، فإن أرواحهم «تغدو بالضرورة، وكأنها، برمائية، تعيش بالتناوب حياة العلو وحياة الدنو» (Enn. IV, 8, 4, 31-33). وتصبح المهمة آنذاك هي الإبقاء على ذكرى الخير «في العلو» حية نابضة. والمطلوب حينئذ هو انضباط داخلي عسير (٣)، أو ما يطلق عليه فرفوريوس، عند وصفه لمعلمه، «انتباهًا (prosochê)، ويقظة»، أو «تيقظًا» (Enn. VI, 9, 11, 46–51).

وعليه، فإن أفلوطين يعيد صياغة الفضائل المدنية كما نعهدها عادة باعتبارها فضائل «تطهيرية»، وذلك في مقابل الفضائل «التأملية» (Hadot, 1998: 69–73; cf. Plato, Phaedo, 82d-83c). ويغدو هدفها تمكين الروح من صرف انتباهها عن الأشياء المادية، التي ليست

مجرد أمور غير مُبالَى بها في نظر الفيلسوف الأفلاطوني المحدث، بل هي زائفة بصورة ذات دلالة (Enn. I, 2, 4, 16; I, 1, 10, 7–10). وإضافة إلى كون هذه الفضائل الأفلوطينية الأدنى تطهيرية، فإنها تُعد أيضًا مراتب روحية تمهيدية على سُلَّم التلمذ (٦) نحو النشوة التأملية:

«إن [الروح] المستفيقة حديثًا، أوهن من أن تحتمل البهاء الأسمى. لذا وجب تدريب الروح على اعتياد ملاحظة كل المساعي النبيلة أولًا، ثم روائع الجمال التي لم تبدعها الفنون بل فضيلة رجال عُرفوا بصلاحهم، وأخيرًا، عليك أن تستكشف أرواح أولئك الذين صاغوا هذه الأشكال البديعة» (Enn. I, 6, 9).

وإضافة إلى التمارين التي تنمِّي إدراكنا لجمال الأشياء الخارجية (٣)، فإن العديد من هذه التمارين تتضمن توجيهات بتحويل انتباه المرء نحو الداخل، بعيدًا عن كل ما هو مادي، اقتداءً بمحاورة «فيدون» لأفلاطون. ومن ثَم:

«إذا ما أريد إدراك ما هو حاضر على هذا النحو، فلا بد لنا من توجيه ملكة الإدراك نحو الداخل وتثبيتها هناك بانتباه تام. وكما أننا، على أمل سماع صوت نشتاق إليه، نغض الطرف عن سائر الأصوات ونصغي ترقبًا لقدوم ذلك الصوت الأحب أخيرًا، فكذلك هنا، علينا أن نُعرِض عن مسموعات الحواس، إلا ما تدعو إليه الضرورة القصوى، وأن نحافظ على إدراك الروح مشرقًا وسريع الاستجابة للأصوات المنبعثة من العلو» (Enn. V 1, 12, 12–21).

ولكننا نختتم هذا القسم بالمقطع التالي، حيث تتجلى لنا توجيهات

دقيقة لما يبدو بوضوح أنها عملية تأمل منظَّمة تنطوي على إشارة أفلاطونية محدثة إلى تمرين النظر من الأعلى:

«فلنتصور إذن صورة ذهنية لكوننا: ليظل كل جزء على حاله، منفصلًا بوضوح؛ ومع ذلك، ليشكِّل الكل، قدر الإمكان، وحدة متكاملة... جالبًا معه على الفور رؤية، على صعيد واحد، للشمس ولسائر النجوم مع الأرض والبحر وجميع الكائنات الحية وكأنها معروضة على كرة شفافة. ثم استحضِر هذه الرؤية، بحيث يكون في ذهنك تمثيل متلألئ لكرة؛ صورة تحتضن كل أشياء الكون، متحركة كانت أم ساكنة... ثم احتفِظ بهذه الكرة أمامك، وتخيَّل كرة أخرى مجرَّدة من الأبعاد والمقادير والأمكنة، خالعًا عنك رداء الحس المادي. ثم ناجِ الله، خالق الكرة التي تحمل صورتها الآن في مخيلتك، وادعُه أن يتجلى، ذلك الإله الواحد الذي هو كل الآلهة، حيث كل جزء هو الكل، مندمجًا في وحدة جامعة، متمايزًا في قواه وصفاته، لكنه في الحقيقة إله واحد بفضل تلك القوة الإلهية الواحدة ذات الأوجه الكثيرة» (Enn. V, 8, 9).

٤.٥. بوثيوس ونهاية الفلسفة القديمة

مع تصوُّر أفلوطين للفلسفة بوصفها عملية متعالية، ندرك أيضًا مدى اقتراب الفكر الوثني للإمبراطورية المتأخرة من الديانة المسيحية التي سرعان ما ستحل محله. فالأفلاطونيون المحدثون الأثينيون والسوريون الذين خلفوا أفلوطين سيضعون وراء الفلسفة ما يسمونه «الهيراطيقا»؛ أي «العمليات المقدسة، والالتزام الصارم بالطقوس والأسرار المقدسة التي ترغب فيها الآلهة» (Hadot, 2020:253, 255). وفي رأي هؤلاء

الأشخاص، وعلى رأسهم إيامبليخوس، فإن الطبيعة البشرية منحطة للغاية بسبب اتحادها بالجسد بحيث لا تستطيع الوصول إلى نوع الاتحاد التأملي مع الواحد الذي تصوَّره أفلوطين. ولهذا:

«فإن السبيل الوحيد المفضي إلى العالم الإلهي هو... ذلك الذي رسمته الآلهة بأنفسها. وقد يبدو هذا مستنكرًا لعقلنا، الذي لا يدرك مغزى الطقوس، ولا حتى الأسماء التي تود الآلهة أن نتلفظ بها في الشعائر والطقوس. ولكن... علينا أن نقيم الطقوس من دون فهمها، لأن آثارها تفوق إدراكنا» (Hadot, 2020: 254).

ومع ذلك، لا يمكن اعتبار «تاسوعات» أفلوطين آخِر عمل يشهد على اللمسة الوثنية القديمة لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». فهذا الإكليل يذهب إلى «عزاء الفلسفة» (De consolatione philosophiae)، وهو العمل الأخير لأنيكيوس مانليوس سيفيرينوس بوثيوس (٤٨٠-٥٢٤م)، الذي كُتب في العقد نفسه الذي أمر فيه جستيان بإغلاق مدارس أثينا نهائيًّا. وقد اشتُهر بوثيوس بالوصف الذي نعته به الإنسانوي العظيم في عصر النهضة، لورينزو فالا، بأنه «آخر الرومان، وأول السكولائيين» (Chadwick, 1981: xi). وإلى جانب «عزاء الفلسفة»، ألَّف بوثيوس العديد من الأعمال في الرياضيات والجدل والمنطق. وترجم عدة أعمال لأرسطو، وقد لعبت هذه الترجمات دورًا حيويًّا في تشكيل السكولائية [٥.٣]. وأخيرًا، ألَّف بوثيوس العديد من الأعمال في اللاهوت المسيحي، بما في ذلك كتاب عن الثالوث. كما أنه يُنظَر إليه في الكاثوليكية بوصفه قديسًا شهيدًا.

غير أن الشارحين قد استغربوا كيف أن كتاب العزاء الذي خطَّه بوثيوس في السنة الأخيرة من حياته، حينما كان يقبع في غياهب السجن، مواجهًا الإعدام بتهم باطلة بالخيانة ضد ثيودوريك العظيم، يخلو تمامًا من أي اقتباسات من النصوص المسيحية، أو أي إشارات إلى حياة المسيح وآلامه (Marebon, 2003: 146–63). وبدلًا من ذلك، يفتتح «عزاء الفلسفة» بمشهد بوثيوس المتحسر وهو يستقبل إلهة وثنية جليلة، هي «السيدة فلسفة». وعلى ردائها مطرز شكل سُلَّم (٦)، يصعد من حرف الباي اليوناني (الدال على الممارسة) إلى حرف الثيتا (الدال على النظرية) (Cons. I, 1). ويعلن العنوان عن جنس الكتاب ونوعه (٥). وكما في «عزاءات» سينيكا الأربعة، و«عزاء شيشرون» إلى نفسه و«مناقشات توسكولان»، تُستدعَى الفلسفة في هذا العمل الفذ لتقديم السلوى لرجل انقلبت عليه الأقدار بأقسى ما لديها: رجل هوى من نعيم الحظوة السياسية والشهرة العامة إلى حضيض الخزي والموت الوشيك (Lerer, 1985; Zim, 2017). والأجدر بالذكر، بما يليق بهذا العمل الأخير للفلسفة القديمة، أن الكتب الثلاثة الأولى من «العزاء» تجمع، كما في ملخص موجز، جميع سمات «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» التي نتناولها (Haldane, 1992; Glasscock, 2009).

أولًا، يمزج النص بين الجدل والحوار والخطب البلاغية وقصائد أو «أغانٍ» تنشدها «السيدة فلسفة» لبوثيوس (٤، ٥)، على الرغم من أنها كانت قد طَردت في البداية ربات الشعر وسائر الفنون الحرة (Cons. I, 1). وثانيًا، يتمحور سياق الحوار حول الاستعارة الطبية التي رأيناها في

هذا الفصل بارزة للغاية عند شيشرون (٧). فمثل طبيبة ماهرة، ستقدِّم السيدة فلسفة أولًا علاجاتها الأقل شدة للسجين المستاء، قبل أن ترتقي في وجه اعتراضات بوثيوس المتكررة لتقديم أدويتها «الأكثر حدة» بعد الكتاب الثالث، الفصل العاشر:

«ولكن لمَّا هاجم روحك زحام من الأهواء العاصفة، ولمَّا اضطربتَ غضبًا وألمًا وحزنًا، لم تعد تلك الأدوية القوية تلائمك في مزاجك الراهن هذا. ولذلك سأستعمل لبعض الوقت طرائق ألطف، لكي تلين الأورام التي تصلَّبَت بفعل تدفق المشاعر المضطربة، بواسطة المعالجة اللطيفة، إلى أن تستطيع تحمُّل قوة العلاجات الأشد» (Cons. I, 6; cf. II, 3; II, 4; III, 1).

ثالثًا، تستند علاجات «السيدة فلسفة» الألطف، الموجَّهة نحو قهر أهواء بوثيوس، جميعها إلى الزعم السقراطي الجوهري بأن ليس الحظ هو الذي يضطهد السجين، بل آراؤه «الخاطئة» بشأن الحظ وطبيعة السعادة: «الضلال والجهل يربكانك» (٦) (Cons. II, 4). ورابعًا، تعكس علاجات السيدة فلسفة الانتقائية التي تميِّز الأفلاطونية المتأخرة، فهي تجمع في نظام مركَّز حججًا وتمارين رواقية وأبيقورية وأفلاطونية متنوعة للمساعدة في علاج بوثيوس من معتقداته الخاطئة (٣). لقد كانت الإلهة فورتونا دائمًا متقلبة. وهذه سمتها الأكثر ثباتًا (Cons. II, 1). أما الخيرات التي تأمر بها -المال والممتلكات، والسلطة، والشهرة، والمجد، واللذة- فلم تكن بطبيعتها قَط ملكًا لبوثيوس ليحوزها أو يفقدها. ولم تكن لها قيمة ذاتية (II, 5-7؛ III, 1-8). فكل شيء وكل

شخص يصعد على عجلة فورتونا لا بد أن يهبط في النهاية (II, 1). لذا فإن علة بوثيوس تنبع تحديدًا من معتقداته الخاطئة التي كان تدريبه الفلسفي ينبغي أن يحصِّنه ضدها.

لقد حطَّ بوثيوس بالتالي من قدر طبيعته العقلانية الخاصة، باعتباره هذه الأمور الخارجية جوهرية لسعادته (II, 5)، إذ لا يستطيع المال أن يمنح الأمان، ولا تستطيع السلطة أن تمنح الاحترام، ولا يستطيع المجد أن يمنح السعادة، وهي الأشياء التي ينشدها الناس في سعيهم وراء هذه المظاهر الزائلة (III, 3-6)، بل إن السيدة فلسفة، عندما يتعلق الأمر بعلاج الرغبة في المجد -التي يصفها النص بأنها فتنة خاصة لرجل «نبيل الشأن» كبوثيوس (III, 7)- تقدِّم لتلميذها إحدى أنقى الوصفات الباقية لتمرين النظرة من الأعلى التي يمكننا الاستشهاد بها (٣):

«ولكن تدبَّر معي كم هو ضئيل وزائل هذا المجد! إن الكرة الأرضية بأسرها، كما علمت من براهين علم الفلك، مقارنة باتساع السماء، لا تُرى أكبر من نقطة... والآن، من هذا الجزء الهزيل جدًّا من الكون، فإن الربع تقريبًا... هو الذي تسكنه مخلوقات حية معروفة لنا. وإذا ما نحَّيت من هذا الربع في تفكيرك كل ما استولت عليه البحار والمستنقعات، أو ما يقع في صحراء شاسعة قاحلة، فما يكاد يتبقى إلا مساحة ضيقة للغاية لسكن الإنسان. فأنت إذن، أيها المحصور والمسجون في هذه الحصة الأصغر من حيز نقطة، أتَفكِّر في تعزيز شهرتك، وفي نشر صيتك؟ فما اتساع المجد أو عظمته حين ينحصر في مثل هذه الحدود الضيقة والصغيرة؟» (III, 7).

لكن عندما يبلغ بوثيوس الفصل العاشر في الكتاب الثالث، ينحرف الحوار عن الشواغل الأخلاقية نحو لاهوت فلسفي يمهِّد مباشرة للإشكاليات المسيحية التي سرعان ما ستُطيح بالفلسفة باعتبارها «ملكة العلوم» لألف عام (٤). فإذا كانت السعادة هي الخير الأسمى والمكتفي بذاته بحكم التعريف -ذلك الذي لا يمكن إضافة ما هو أفضل منه إليه- فإن السيدة فلسفة تجادل بأن هذه السعادة لا يمكن مماهاتها إلا بالإله نفسه (III, 10). وهذا الإله، الذي بحكم التعريف لا يعوزه شيء، لا بد بالتالي أن يكون كلي القدرة، وكلي التدبير، وكلي العلم (III, 11; V, 1-6). أما الشر الذي يرثيه بوثيوس، والقوة الظاهرة التي يتمتع بها الأشرار هنا في الأسفل، فهذه ليست في الحقيقة شيئًا إيجابيًّا. فالأشرار يريدون الخير من خلال أفعالهم الشريرة، لكنهم لا يملكون القدرة على تحقيقه من خلال رذائلهم (IV, 2). وكما علَّم سقراط أفلاطون في محاورة «جورجياس»، فمن الأفضل لهؤلاء الرجال أن يعاقَبوا، لأن العقاب يشارك في العدالة (IV, 4)، من أن يكونوا قادرين على إلحاق الأذى بالأبرياء مثل بوثيوس من دون عقاب: وهو مصير يترك هؤلاء المخطئين، كالبهائم، فريسة لأهوائهم الجامحة (IV, 3). وعندما يحتج بوثيوس مرة أخيرة بأنه، مع التسليم بكل هذا، فإنه لا يزال يفضِّل أن يكون رجلًا حرًّا، «في وطنه، قويًّا، وثريًّا، ورفيع الشأن» (IV, 5)، تزعم السيدة فلسفة أنه، على الرغم من المظاهر، فإن كل شيء يسير على خير وجه في الترتيب الإلهي. وإنما العجز يكمن في فهم البشر لهذا «النظام الذي يوجِّه كل الأشياء نحو الخير» (IV, 6)، بل إن «كل حظ هو حظ

جيد على الإطلاق»، حتى ذلك الذي سيؤدي قريبًا إلى إعدام بوثيوس ظلمًا (IV, 7). ويخصَّص الكتاب الأخير من «العزاء» لعرض بوثيوس الشهير عن توافق حرية الإرادة الإنسانية مع فرضية العلم الإلهي الأزلي (V, 1-6).

ويختلف الباحثون فيما إذا كان «عزاء الفلسفة» قد نجح في تعزية بوثيوس، بصرف النظر عن السلوى التي استمدتها شخصيات مثل ألفريد العظيم منه [٥.٥]. وقد ذهب بعضهم إلى أن عدم تطرق الحجج اللاهوتية لمصير بوثيوس المأساوي لا بد أن يمثِّل فشلًا مقصودًا، ووسيلة باطنية لإظهار حدود الفلسفة والحاجة المُلحة إلى الإيمان (Marebon, 2003: 154-9, 161). ولربما كان من محاسن الصدف أن هذا الكتاب -وهو خاتمة الفلسفة القديمة- يُختتم بالدعوة إلى الأمل والصلاة بعد أن بدأ باستعراض متسلسل لجميع الحجج العلاجية للمدارس الفلسفية الهلنستية والرومانية (V, 6).

الجزء الثاني

العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث

٥

الفلسفة بوصفها طريقة للعيش في العصور الوسطى

٥.١. عن المسيحية بوصفها فلسفة

نظرًا للتحالف غير المستقر الذي جمع الفلسفة بالعلوم ضد «الدين» منذ القرن التاسع عشر، فمن المدهش أن كبار المفكرين قد وصفوا المسيحية ذاتها بأنها «فلسفة حقيقية»، أو حتى الفلسفة الحقيقية الوحيدة في القرون الأولى بعد الميلاد. فمن جهة، قدَّمت المدارس القديمة التي استعرضناها حتى الآن أشكالًا متباينة من النقد للأديان التقليدية في العالم القديم. فأولًا، كما هي الحال في الفلسفة الأبيقورية، نجد انتقادات صريحة لادعاءات الأديان بالتحدث بعلم عن آلهة خارقة، ذات سمات بشرية، يمكن استرضاؤها بالطقوس والقرابين والصلوات. ثانيًا، كما في الرواقية وبعض الفلسفات الأفلاطونية، نجد أشكالًا من «العقلنة» الفلسفية لادعاءات الأديان. وهذا يقود إلى مناهج رمزية لقراءة نصوص الشعراء أو حتى النصوص الدينية، كما عند فيلو اليهودي وغيره. وقد كان الهدف هنا هو جعل ادعاءات الأديان التي تبدو متسامية على العقل حول الله أو الآلهة متناغمة مع خطابات الفلاسفة، سواء بفيزياء الرواقيين أو ميتافيزيقا أفلاطون.

من جهة أخرى، بدأت المسيحية دينًا أخرويًا مقتنعًا بقرب نهاية الزمان. وكان أوائل روادها من الرجال والنساء البسطاء. وقد هاجمهم فرفوريوس وسيلسوس وغيرهما من الوثنيين المثقفين بسبب افتقارهم للمعرفة والثقافة. وفي بعض الأحيان، رد بولس وغيره من آباء الكنيسة بالمثل، مستنكرين «حكمة العالم» ومحتفين «بحماقة الصليب». وكما يعلّق بيير هادو: «لا شيء، على ما يبدو، كان يمكن أن يتنبأ بأنه بعد قرن من وفاة المسيح، سيقدِّم بعض المسيحيين المسيحية ليس فقط بوصفها فلسفة -أي ظاهرة ثقافية يونانية- بل وحتى بوصفها فلسفة وحيدة وأبدية» (Hadot, 2002: 237).

لكن هذا ما حدث بالفعل، بدءًا من المدافعين المسيحيين أمثال جاستين الشهيد (نحو ١٠٠-١٦٥ ميلادي)، الذي عُرف أيضًا بـ«الفيلسوف». لقد تحدى آباء الكنيسة المزاعم النظرية للفلسفات القديمة، وآمنوا بأن نظرتهم المسيحية للعالم، بما تحمله من إله متدخل، قد وصفت العالم الطبيعي والوضع البشري بصدق أكبر من الخطابات الفلسفية الوثنية. ومع ذلك، فإن ما اختلف فيه المدافعون والآباء حول الفلسفات الوثنية، قبل كل شيء، هو ما إذا كانت الفلسفات الوثنية قادرة على تزويد البشر بالطريقة الصحيحة أو الكافية للوصول إلى حكمة دائمة. ففي القرن الثاني الميلادي، ومع بدء نمو الحركات المسيحية، شرع المدافعون الأوائل في نقل جزء كبير من مفردات الفلسفات الوثنية إلى الساحة المسيحية لوصف طرق حياتهم الخاصة. وقد وصف العديد منهم صراحة عملهم في الدفاع عن الدين

بأنه طرح لـ«فلسفة مسيحية»، أو «فلسفتنا»، في تناقض مع «الفلسفة الهمجية» للوثنيين (Hadot, 1995: 126). وفي فعلهم هذا، كانوا ينظرون إلى سوابق يهودية بارزة مثل فيلو (نحو ٢٠ قبل الميلاد-٥٠ ميلادي)، الذي استعان بفكر اليونانيين، وعلى رأسهم أفلاطون، في فهم النصوص اليهودية المقدسة. ولكن بصورة حاسمة، تشاركت انتقاداتهم الافتراض الميتا-فلسفي القديم بأن جوهر الفلسفة يكمن في طريقة العيش في ضوء قناعات الفرد الفلسفية.

ويشير الباحث البولندي يوليوس دومانسكي إلى ثلاثة مبررات إضافية تفسِّر تبنِّي الكنيسة لهذه التسمية؛ أي «الفلسفة المسيحية». أولًا، تدَّعي المسيحية امتلاك حقائق موحَى بها تتصل بأسمى الأمور التي تشكِّل جزءًا من تعريفات الفلسفة القديمة: ألا وهي الله، والعالم، ومصير الإنسان، والطبيعة. وعلى هذا الصعيد، كما يوضِّح هادو، يُنظر للكلمة (اللوجوس Logos) التي كانت إلهًا أو كانت مع الله في مستهل الإنجيل الرابع، على أنها تصف ذات اللوجوس الذي عمل وسيطًا بين الله والعالم ضمن الأفلاطونية الحديثة (Hadot, 2002: 237). ثانيًا، ترسِّخ المسيحية مبادئ أخلاقية في ضوء هذه الحقائق العُليا، مثل «الأخلاقيات» بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الفلسفات القديمة. وثالثًا، تقدِّم النصوص المسيحية نماذج للحياة وفقًا للحكمة المسيحية، يتقدمها أمثلة المسيح والقديسين. وقد استشهد بهذه النماذج على اعتبار أنها قدوة ومثل أعلى، وهي بحق «أكثر فلسفية» من حياة الفلاسفة ورجال الدولة في العصور القديمة (Domański, 1996: 25).

في الحقيقة، سرعان ما ادَّعى المدافعون أن فلسفتهم المسيحية قد فاقت مساعي الفلاسفة الوثنيين نحو الحكمة وأكملتها بطرق شتى. ففي كتابات جوستين، نقرأ الزعم بأن تعاليم أفلاطون وغيره من الفلاسفة ما كان يمكن أن تُستوحَى إلا من الأنبياء الكتابيين (Justin, 1 Apol., chapter 20). ويعتبر جوستين جميع الرجال الذين عاشوا وفقًا لـ«اللوجوس»، بمن فيهم الفلاسفة الذين وافقت أفعالهم خطاباتهم، «مسيحيين» قبل الكلمة؛ ويدرج «سقراط، وهيراقليطس، ومن ضاهاهما» في هذه الفئة (Domański,1996: 23; Hadot, 2002: 241). أما من منظور إكليمندس الإسكندري (نحو ١٥٠-٢١٥ ميلادي)، فإن العناية الإلهية قد وهبت الإغريق والرومان الفلسفة لكي يصبحوا رجالًا صالحين (Domański, 1996: 26). بيد أنهم لم يمنحوا كل «اللوجوس»، المتجسد في يسوع (Hadot, 1995: 128). ووفقًا لباسيل الكبير (نحو ٣٢٩-٣٧٩)، فإن الحكمة تتضمن تحقيق الفضائل في الحياة التي لم يتحدث عنها الفلاسفة إلا نظريًّا (Hadot, 1995: 27). ويجادل آباء الكنيسة عادة بأن الفلاسفة، رغم كل إنجازاتهم النظرية، لم يتمكنوا من تجسيد تعاليمهم النظرية النبيلة بالكامل (Domański, 1996: 28).

وهكذا، فإن يوحنا ذهبي الفم (نحو ٣٤٩-٤٠٧ ميلادي) يقتبس ببراعة عناصر من نموذج الحكيم الرواقي ضمن رؤيته للحياة المسيحية. فالفلسفة المسيحية، في نظره، تقتضي انضباطًا يلامس مجمل الحياة بغية تحقيق الفضيلة والحكمة. ويمكن الاستفادة حتى من مفاهيم

الفلاسفة الوثنيين للفضائل في نقد المسيحيين وتحفيزهم في مساعيهم الأخلاقية [انظر ٥.٤، ٦.١]. بيد أن يوحنا يجادل بأن البشر وحدهم لا يستطيعون تحقيق أسمى أشكال الحياة، بل إن الغرور يتراكم مع مجرد اكتساب عظمة الروح، وهي خطيئة يراها واضحة المعالم في تصرفات ديوجانس الكلبي الساخرة. وبدت «غرابة الأطوار» التي ميَّزت فلاسفة ما بعد سقراط مجرد «تكلف» أو «تمثيل»؛ أي احتجاج مسرحي مبالغ فيه يخفي عجزًا وجوديًا عميقًا (Domański, 1996: 29). لقد جاء المسيح والقديسون «ليعلِّمونا الحياة اللائقة بالفلاسفة» (Domański, 1996: 29)، تلك الحياة التي لم يلمحها الفلاسفة أنفسهم إلا لمحة سريعة. فالمسيحية وحدها «تعلِّمنا كيف نتصرف بحيث نتشبه بالله، ونقبل التدبير الإلهي [oikonomia] مبدأً موجِّهًا إلى جميع مساعينا التربوية» (Hadot, 1995: 128).

ومع ذلك، لم يمنع تفوق الفلسفة المسيحية على الوثنية من أن يتشكل الشكل الثقافي الوريث بملامح الشكل الثقافي الذي سبقه. فقد ازداد اعتماد المنهج الفلسفي القديم في الشتات الهلنستي على تفسير نصوص مؤسسي المدارس بعد سلب سولا أثينا (٨٧-٨٦ قبل الميلاد) (Hadot, 1981: 4)، وهو تصور للنشاط الفلسفي يفضي إلى تكيفه مع أديان الكتاب. وقد حدد الأفلاطونيون الجدد ترتيبًا لقراءة نصوص أرسطو، ثم أفلاطون، كسبيل إلى ارتقاء تربوي وروحي، بدءًا من الأخلاق، مرورًا بالفيزياء، وصولًا إلى الميتافيزيقا أو «البصيرة الباطنية». وهكذا، كان أوريجانوس (نحو ١٨٥-٢٥٤ ميلادي)، وهو

أحد آباء الكنيسة، يطلب من طلاب مدرسته -التي وُصفت في بعض المصادر بأنها تحاكي المدارس الفلسفية الوثنية- قراءة سفر الأمثال، ثم سفر الجامعة، ثم سفر نشيد الأناشيد، كسبيل (على التوالي) إلى التطهير الأخلاقي، والمعرفة الفيزيائية (التي تحوِّل العقل نحو الأمور غير المحسوسة)، ثم اللاهوت، مما يقود إلى الاتحاد مع الله (٤) .(Hadot, 2002:239–40)

لكن، لم تسلم العديد من تصورات آباء الكنيسة عن «الفلسفة المسيحية» من تأثير تعرضهم لخطابات الفلاسفة الوثنيين[١] ويمكن إدراك مدى انتشار ظاهرة «التأثر» هذه بجلاء في أعمال الكاتب الرهباني المبكر البارز، إيفاجريوس البنطي (نحو ٣٤٥-٣٩٩ ميلادي) (Hadot, 2020: 260–4). ففي كتابه «براكتيكوس» أولًا، يصف إيفاجريوس «عقيدة المسيح مخلِّصنا» بمصطلحات فلسفية، بأنها «تتألف من الممارسة، والفيزياء، واللاهوت»؛ أي الأجزاء الثلاثة للفلسفة في المدرسة الأفلاطونية منذ القرن الأول الميلادي [٤]. ويوضِّح أن الفيزياء هي المقصود في حديث العهد الجديد عن «ملكوت السماوات»، وأن اللاهوت هو جوهر «ملكوت الله» في الأناجيل. ويعلِّق هادو على ذلك

(١) إن ديون القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ ميلادي) للفلسفة الأفلاطونية معروفة جيدًا. فخطابات كليمنت وأوريجانوس تحمل بالفعل آثارًا عميقة للخطاب الفلسفي الأفلاطوني المحدث: حيث ستشكِّل مفاهيمهم الثلاثة (الأقنومية)، المنبثقة من الواحد المتعالي، فهمًا لاهوتيًا ناشئًا للآب والابن والروح القدس بعمق. وبالمثل، فإن التميزات الأرسطية المدمجة في هذه الفلسفات الأفلاطونية المحدثة -بين الجوهر، والمادة، والطبيعة، والأقنوم، والصورة- قدَّمت مفاهيم لا غنى عنها لصياغة عقائد الثالوث والتجسد.

بأنه يمنح الكلمات الكتابية معنى «غير متوقَّع تمامًا» (هادو، ٢٠٠٢: ٢٥٠).

لقد كانت تلك الرؤية للمسيحية بوصفها «فلسفة وفقًا للمسيح» (Leclerq, 1952: 221; Hadot, 1995: 129) واسعة الانتشار في أواخر العصور القديمة. ونجد صورًا منها لدى آباء الكبادوك في القرن الرابع (باسيليوس القيصري، وجريجوريوس النزينزي، ويوحنا ذهبي الفم، وجريجوريوس النيصي)، بالإضافة إلى كُتَّاب الرهبنة الأوائل بقيادة إيفاجريوس (Hadot, 1995:129). وقد وثَّق كل من جان لبكليرك (١٩٥٢: ٢٢١-٦) ويوليوس دومانسكي مدى استمرارية هذا الوصف للمسيحية بوصفها «فلسفة» ضمن السلالات الرهبانية، حتى القرن الثالث عشر على الأقل. ومع ذلك، لكي نفهم المقصود عندما أمكن لأودو من كانتربري (القرن العاشر) أن يستحضر «فلسفة المسيح الحقيقية» لوصف الدعوة الرهبانية؛ أو عندما تحدث بطرس المبجل من كلوني (نحو ١٠٩٢-١١٥٦) في القرن الثاني عشر عن اعتناقه للزي الرهباني كقبول لـ «فلسفة المسيح الحقيقية»؛ أو مرة أخرى، عندما يتحدث كتاب «البداية العظيمة للنظام السترسي» (أواخر القرن الثاني عشر-القرن الثالث عشر الميلادي) عن برنارد من كليرفو وهو يلقِّن الرهبان «مبادئ الفلسفة السماوية» (Hadot, 1995: 129; Leclerq, 1952: 221-4)، لا بد لنا دائمًا من تأكيد أن ما كان مطروحًا هنا هو الرهبنة بوصفها طريقة حياة منافسة، مقابل مجموعة من الخطابات (Domański, 1996: 63–5). وكما يوضِّح هادو:

«لهذه الحقيقة دلالة بالغة: فهي تُظهِر أنه إذا تسنى استيعاب المسيحية باعتبارها فلسفة، فالعلة تكمن في أن الفلسفة ذاتها كانت، قبل كل شيء، نمطًا وأسلوب حياة. وكما يوضِّح جان ليكليرك: «في العصور الوسطى الرهبانية، تمامًا كما في العصور القديمة، لم تكن الفلسفة (philosophia) تشير إلى نظرية أو وسيلة للمعرفة، بل إلى حكمة مَعيشة ومُختبرة، وطريقة عيش تحاكي العقل»» (Leclerq, 1952: 221; Hadot, 2002: 130).

وإلى هذا التنصير الرهباني للفلسفة ننتقل الآن.

٥.٢. الفلسفة الرهبانية، وتنصير الممارسات الروحية

مرة أخرى، يتصدر بيير هادو المشهد في الكشف عن هذه الحقيقة البارزة، وهي الدين الذي تدين به مختلف أشكال الرهبانية المسيحية المبكرة للمفاهيم الكلاسيكية للفلسفة بوصفها طريقة للعيش. لم يكن أوائل الرهبان السوريين والمصريين، المعروفين بآباء الصحراء، من المتضلعين في العلم. لقد بنوا فهمهم للشكل الجديد للحياة الذي ارتضوه على قراءاتهم للعهدين القديم والجديد. ومن المؤكد أنهم استلهموا الكثير أيضًا من نماذج الزهد المانوي والشرقي، أو من وحي مجموعات مثل الإسيين والمعالجين (الذين أطلق عليهم فيلو اسم «الفلاسفة» في كتابه «عن الحياة التأملية»)، التي تعود جذورها إلى زمن المسيح (Merton, 1970; Hadot, 2002b: 242; MacCulloch, 2014: 69–79). بيد أنه في القرنين الثالث والرابع الميلاديين، وتحت تأثير جوستين، وكليمنت، وأوريجانوس، بزغت أشكال جديدة من

«الرهبنة المتعلمة» (هادو، ٢٠٠٢: ٢٤٢). ففي رأي هؤلاء الشخصيات، كانت الحياة الرهبانية «فلسفة»، وذلك تحديدًا لأنها كانت تهدف إلى كمال الحياة المسيحية، مستجيبة لنداء المسيح الإنجيلي: «إن أردت أن تكون كاملًا، فاذهب وبع ما تملك، وأعطِه للفقراء، فسيكون لك كنز في السماء، وتعالَ واتبعني» (Matt. 19: 21).

وباتباع تحليلات هادو، يمكننا أن نميِّز مستويين في مديونية هؤلاء الرهبان للإرث الفلسفي الكلاسيكي. يكمن المستوى الأول في فهم غاية الفلسفة الرهبانية (٧):

«لا بد لنا أن نقر... بأنه تحت وطأة تأثير الفلسفة القديمة، تصدرت قيم معينة كانت هامشية (إن لم تكن غائبة تمامًا) ضمن المسيحية لتتبوأ المكانة الأولى من الأهمية. وهكذا استُبدلت بفكرة الإنجيل عن قدوم ملكوت الله الفكرة الفلسفية للاتحاد مع الله، الذي يناله المرء عبر الزهد والتأمل» (Hadot, 2002b: 252).

أما المستوى الثاني، فيكمن في استيعاب الرهبان وإعادة صياغة ما يطلق عليه هادو «الممارسات الروحية» الوثنية (٣).

أ) أهداف الحياة الرهبانية

«إن ملكوت السماوات هو صفاء النفس (أباتيا apatheia) المقترن بالمعرفة الحقة للكائنات»، هكذا يدوِّن إيفاجريوس البنطي في كتابه «براكتيكوس»، وهو نص شهدنا حجم ما يدين به للأفلاطونية الحديثة (Hadot, 1995: 137). ويمكننا أيضًا أن نلمح هنا [١ ٣] التشابه الوثيق

بين تعريف إيفاجريوس وجزأي تعريف الحكمة (صوفيا) الرواقية، ألا وهما: دراية الأمور البشرية والإلهية، وفنون الفضائل أو أسمى أنماط الحياة البشرية. كذلك، لا يمكن لمصطلح إيفاجريوس اليوناني، «أباتيا»، الذي يصف حالة الروح في «ملكوت السماوات»، إلا أن يستحضر استخدام الرواقيين لذات المصطلح. وكما ندرك، فإن الغاية من أباتيا الفلاسفة كانت اجتثاث المشاعر التي تُحدِث اضطرابًا [٣.٢]. وسيصبح هذا النموذج، في كتابات مسيحيين آخرين، مثل أوغسطين، موضع نقد قاسٍ، ذلك أن المسيح عانى، وتأثر بالرحمة، والخوف من الله هو فاتحة الحكمة (Brooke, 2012: 1-11)[(١)]

بيد أن إيفاجريوس لم يكن الوحيد بين الرهبان في تبنِّي مثل هذه المصطلحات الوثنية لوصف غاية الممارسة الرهبانية. فقد زعم إكليمنتس الإسكندري أن الشريعة الإلهية لا بد أن تولِّد الخوف، «حتى يتمكن الفيلسوف [المسيحي] من اكتساب سكينة النفس (amerimnia) والمحافظة عليها، بفضل التبصر السليم (eulabeia) واليقظة (prosochê) لذاته». وكما يعلِّق هادو: «يضمر هذا المقطع عالم الفكر الفلسفي القديم بأسره». وبعد أربعة قرون، رفع دوروثيوس غزة (نحو ٥٠٥-٦٥ ميلادي) مفهوم الأباتيا (apatheia) بوصفه غاية للفلسفة الرهبانية، مرورًا بالأبروسباتيا (aprospatheia)، وهي التجرد

(١) حسب إيفاجريوس، يمكن وصف غاية الممارسة الرهبانية -فوق ذلك- بأنها غرس الفضائل، التي يتصورها صراحة بناءً على علم النفس الأفلاطوني ثلاثي الأجزاء: «تعمل الروح العاقلة وفقًا لطبيعتها عندما يشتهي جزؤها الراغب (epithymetikon) الفضيلة، ويكافح جزؤها الروحي (thymikon) من أجل الفضيلة، ويبلغ جزؤها العقلاني (logistikon) تأمل الكائنات».

من الأمور الدنيوية. ويذهب دوروثيوس إلى حد الزعم بأن الأباتيا ذات قيمة جليلة بحيث ينبغي للمرء أن يكف عن كل ما يفعله، إذا كان هذا النشاط يهدِّد هذه الحالة الروحية (Hadot, 1995: 138). وفي هذه الأباتيا، بدورها -ومرة أخرى، تمامًا كما في الإرث الرواقي الذي اندمج في الأفلاطونية المحدثة في العصور القديمة المتأخرة- كان الهدف هو العيش وفقًا للطبيعة أو القدر. وفي مقطع يردِّد صدى كتاب إبكتيتوس «الدليل المختصر»، كما أشار المعلقون، يكتب دوروثيوس:

«من لا يملك إرادة خاصة به، يفعل دائمًا ما يهوى. فما دام لا يمتلك إرادة خاصة، فإن كل ما يحدث يرضيه. فيجد نفسه يفعل ما يشاء في كل حين، لأنه لا يرغب في أن تكون الأمور كما يشاء، بل هو يشاء أن تكون كما هي عليه تمامًا» (at Hadot, 1995: 136; Hadot, 2002b: 243).

لقد اندمج هذا البتر للإرادة في أشكال أكثر صرامة من الزهد. وقد هدفت هذه الأشكال إلى الإنكار التام للجسد، وكانت متجذرة بعمق أكبر في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة منها في الفكر الواحدي للرواقية. ويستحضر جريجوريوس النزينزي (نحو ٣٢٩-٣٩٠ ميلادي) مباشرة أفلاطون لمهمة «جعل هذه الحياة... تمرينًا للموت، في حين نفصل الروح عن الجسد قدر الإمكان». هذه هي ممارسة الفلسفة، كما يعلِّمها. وبالمثل، يشدِّد إيفاجريوس على قدرة الرهبان على فصل الروح عن الجسد ومشاعرها، مردِّدًا العبارة الأفلاطونية من «محاورة فيدو»: «فقد أعطى آباؤنا للتدريب على الموت وللفرار من الجسد اسمًا خاصًّا هو

أناخوريسيس [أي الانسحاب الرهباني]» (at Hadot, 1995: 138). ويتردد نفس الصدى الأفلاطوني لدى ماكسيموس المعترف، في القرن السابع، الذي يوصي قرَّاءه «وفقًا لفلسفة المسيح... [بأن] نجعل حياتنا تأملًا (meletên) في الموت» (at Hadot, 1995: 138).

ب) تنصير التمارين الفلسفية

لقد أُثيرت شبهات، ولم يزل الجدل قائمًا (Leclerq, 1935)، حول ما إذا كان مصطلح «التمارين الروحية» -الذي استعمله إغناطيوس لويولا في غابر القرن السادس عشر- يصلح أن يصوِّر بحق تلك الممارسات الرهبانية المسيحية الغابرة، فضلًا عن الأنشطة الفلسفية العتيقة. بيد أن جان ليكليرك قد وثَّق الاستخدام المتواصل، عبر العصور الوسطى الرهبانية، لمتغيرات من اللفظ اللاتيني «exercitium» لتحديد «الجهد الذي تتطلبه الحياة الروحية في مجالين: الفعل (بالمعنى القديم للمصطلح: ممارسة الفضائل) والتأمل، بعبارة أخرى: الزهد والتصوف»؛ أو لـ«تحديد مجموع الممارسات التي ينبغي تقسيم يوم الراهب بينها» (Leclerq, 1935). ومثل هذه الممارسات، إلى جانب الأنظمة اليومية لمختلف درجات الرهبانية، موثَّقة بوفرة في التقليد الرهباني.

وتُعد تمارين إماتة الجسد هي الأوضح بين هذه التمارين والممارسات. وهي تشمل المآثر الزهدية المدهشة أحيانًا للرهبان النسَّاك؛ والجدولة الدقيقة، ساعة بساعة، في الأديرة للصلاة، والترنيم، والتأمل، علاوة على العمل اليدوي، والصوم، والسهر. بيد أنه حتى على هذا المستوى، يلاحظ هادو ارتباطًا بالفلاسفة. وهكذا يمكننا أن

نقرأ تشخيصات رهبانية دقيقة للانفعالات باعتبارها الأسباب الرئيسية لـ«اضطراب الروح، وتشتتها، وتبددها» (Hadot, 1995:133). هذه التشخيصات، وهي الوجه الآخر لتمجيد الأباتيا (apatheia) أو الأمريميا (amerimnia)، تشير إلى تمارين في التعود، كما هي الحال عندما ينصح دوروثيوس، على غرار إبكتيتوس [٣.٤]، أتباعه بتدريب أنفسهم من خلال التخلي أولًا عن الأمور التافهة، من أجل غرس القوة الداخلية لمواجهة التعلقات الأعمق لاحقًا (Hadot, 1995: 133; 2002b, 145). ويردد إيفاجريوس صدى كتاب شيشرون «مناقشات توسكولان» عندما ينصح أتباعه بمكافحة الانفعالات المزعجة بواسطة مؤثرات أخرى، مثل مكافحة الشهوة باللجوء إلى الخجل أو الخزي [٤.٣] (هادو، ١٩٩٥: ١٣٣). ومع ذلك، وتماشيًا مع التراث الأفلاطوني، غالبًا ما يُنظَر إلى هذه الأشكال من الزهد الجسدي (askêsis) على أنها مجرد ممارسات «عملية»، وتأتي في منزلة أدنى من الممارسات الذهنية أو «الإلهية» الأسمى. لذلك، سيصر كاسيان على عدم السماح للمبتدئ بالدخول إلى الرهبنة «قبل أن يقدِّم دليلًا على مثابرته ورغبته من خلال البقاء خارج الأبواب لمدة عشرة أيام أو حتى أكثر، بالإضافة إلى تواضعه وصبره» (Cassian, Inst. IV, chapter 3). ووفقًا لترتيب القرون الوسطى اللاحق، فإن الممارسات العليا للقراءة (lectio)، والتأمل (meditatio)، والصلاة الشفوية (oratio)، والتأمل العميق (contemplatio) يجب أن تأتي في مرحلة لاحقة (Leclerq, 1935).

وقد ظلت دعوة الرهبان على اختلاف طوائفهم، إلى اليقظة الدائمة، وإمعان النظر (prosochē) في النفس والعالم والذات الإلهية سائدة. وقد رُوي في «حياة أنطونيوس» لأثناسيوس أن أنطونيوس قد اهتدى إلى سواء السبيل في الحياة الرهبانية بكلمات يسيرات، إذ قيل إنه «بدأ يلتفت إلى نفسه ويتنبه إليها» (Hadot, 1995: 131). وعلى فراش الموت، صُوِّر أنطونيوس وهو يوصي مريديه قائلًا: «عيشوا كأنما كل يوم هو يوم الوفاة، متنبهين لأنفسكم [proschontes heautois]، وذاكرين ما وقر في أسماعكم من صميم دعوتي» (Hadot, 1995: 131). وهذا الرباط الوثيق بين دنو الأجل، وسرعة انقضاء الأيام، ودعوة الانتباه، يتردد صداه في كلمات دوروثيوس في عبارات تكاد تشابه في وقعها ومعناها أشعار هوراس عن غفلة الإنسان ومُضي العمر، إذ يقول: «فلنُصغِ إلى أنفسنا يا إخوتي، ولنكن على حذر ما دامت لنا بقية من الزمان... انظروا! فما لبثنا أن جلسنا في هذا المحفل حتى استهلكنا ساعتين أو ثلاثًا من أعمارنا، فدنونا من حتفنا بمقدار ما انقضى من زماننا» (Hadot, 1995: 131).

وقد خصص «باسيليوس القيصري» (نحو ٣٣٠ و٣٧٨م) عظة كاملة لموضوع «اليقظة» (prosochē)، متكئًا في ذلك على نص موحى به من سفر التثنية: «انتبه لنفسك، لئلا يكون في قلبك كلمة خفية». ويناشد باسيليوس قرّاءه أن يوقظوا في أعماق نفوسهم ذلك المبدأ العقلاني الكامن. وعلى غرار ما جاء في محاورة «ألسيبيادس الأول»، فليتوجهوا بأنظارهم إلى حقيقة ما هم عليه، لا إلى مجرد ما يملكونه

(أي الجسد الفاني). وعلى نهج ما سلكته النصوص الرواقية، يوصيهم باسيليوس بأن يلازموا مراقبة أحكامهم الباطنة وتصحيحها باستمرار، مذكِّرًا إياهم بزيف الثروات الفانية، وبجلال المشاهد الكونية الباهرة التي يبديها الكون حتى لأدنى الخلق، وبجمال الروح الأصيل (Hadot, 1995: 130-1). وإن الأفكار التي تتبادر إلى الذهن تلقائيًّا وبغير انقطاع -كالسيل الذي يحرِّك الطاحونة في أحد أمثال «كاسيان»- لتتطلب جهدًا أشق في توجيهها من مجرد الأفعال الظاهرة. وإذ يردِّد القديس باسيليوس صدى حكمة سقراط وإبكتيتوس، يخلص إلى أنه حري بنا «ألَّا تغفل عين الروح طرفة عين عن رقابة الذات ومحاسبتها» (Vernay, 1935).

ولقد ارتبطت بتلك اليقظة، كما هي الحال في المدارس الفيثاغورسية والأبيقورية والرواقية، وصايا رهبانية دقيقة لفحص الضمائر وتمحيص النفوس. ففي شروحه على سفر نشيد الأناشيد، وهو متن قديم اتصل بالحكمة التأملية في التراث الرهباني (von Severus &Solignac, 1935)، يقرأ أوريجانوس تلك الآية المقدسة: «ما لم تعرفي نفسكِ، أيتها الجميلة بين النساء» قراءة رمزية مفادها: أنها وصية كتابية للنفس بأن تقف على حقيقة ما بلغته من سيطرة على الأهواء، وما حقَّقَته من سعي في دروب الحياة الروحية (Hadot, 1995: 134). ونجد لدى آباء الكنيسة من أمثال أثناسيوس وباسيليوس ويوحنا ذهبي الفم، توجيهات للرهبان بأن يُجروا محاسبة دقيقة لأنفسهم، إما في صباح كل يوم، وإما كما ألفينا عند الفيلسوف سينيكا [٣.٣]،

كل ليلة قبيل الخلود إلى النوم. أما «يوحنا السلمي» (فيما بين ٥٧٩ و٦٤٩م)، فقد رأى الأمر بمثابة حساب روحي، كحسابات الصرَّاف البارع (Vernay, 1935). ويوصي دوروثيوس بفحص النفس كل يوم، وكل أسبوع، وكل شهر، بل مع كل فصل، وحتى كل ست ساعات، موليًا اهتمامًا بالغًا بمدى التقدم في قهر الأهواء (Hadot, 1995: 134). ويوجِّه أنطونيوس نصيحته إلى أثناسيوس بأن تُدوَّن تلك المحاسبات في صحائف مكتوبة، لتكون مرآة تُعرَض فيها أفعال المرء على محك التدقيق من قِبَل آخَر افتراضي: «فليحل هذا السجل محل عيون رفقائنا الزاهدين» (Hadot, 1995: 133). وكثيرًا ما كان يلزم في ممارسات الاعتراف العلني (exomologesis) والاعتراف الخاص، وجود شخص حقيقي آخر أو كاهن اعتراف.

وتلك الممارسات من اليقظة والتأمل في النفس، تقابلها ضروب من ممارسات التفكير الروحي. ففي إرث الرهبانية المسيحية، كما في الفلسفات الغابرة، لا ينطوي التأمل على إفراغ للعقل، ولا تجاوز للخطاب المنطقي، وذلك على خلاف ممارسات «المشاهدة الباطنية» أو «الاستغراق» (contemplatio) لدى طوائف من المتصوفة الذين سُقُوا من نبع الأفلاطونية المحدثة، بل إن مدار الأمر هنا يدور حول ممارسات الاستذكار، وموضوعها هو «الله ووصاياه». وهذا يستدعي نصوص الكتاب المقدس، فضلًا عن أقوال آباء الكنيسة الأجلاء. وقد علَّق «ديادوشوس الفوتيكي» قائلًا: «بعد السقطة الأولى للإنسان، لا يكاد العقل البشري يستطيع تذكُّر الله ووصاياه». ومع ذلك، فكما هو

الشأن عند الرواقيين أو الأبيقوريين، يجب على الراهب أن يستحضر هذه المبادئ دومًا، وأن يضعها نصب عينيه. وعليه، فإن التأمل في هذه المبادئ يجب أن يكون دائمًا قدر الإمكان، فهو الوسيلة الحتمية «لامتلاك هذه الأقوال في اللحظة الحاسمة» (Dorothea, at Hadot, 1995: 134). فيلزم على المرء أن يكون قادرًا أبدًا على تفسير تجاربه وعيشها من خلال المبادئ الرهبانية. وقد أشار هادو في هذا السياق إلى المكانة الكبيرة لعدد من الأجناس الأدبية في الكتابات الرهبانية، تلك التي ألمحنا إليها عند فلاسفة اليونان والرومان (٥). فها هنا كذلك نجد كنوزًا من مجموعات الأقوال أو «الحكم» (Apothegmata) لآباء الصحراء، التي جاءت ردًّا على أسئلة بعينها، وكأنها أقوال الفلاسفة البُذَخاء في كتاب ديوجانس اللايرتي (Merton, 1970). وهناك أيضًا «المجالس الحوارية» أو «المناظرات» المطوَّلة، التي تدور في فلك السؤال والجواب مع شخصيات تُعد مراجع في حقلها، وهي تضاهي في طبيعتها تلك «المطارحات الفكرية» التي دوَّنها آريانوس عن مجالس إبكتيتوس التعليمية. وأخيرًا، نجد سِيَرًا مثالية للقديسين والآباء، تعود بنا بذاكرتها إلى قصص الإنجيل عن حياة السيد المسيح. وكما يعلِّق هادو (١٩٩٥: ١٣٣)، «هذه الأجناس الأدبية هي استجابات لمتطلبات التأمل». إنها تلبِّي الحاجة إلى تكثيف بحور الفكر في جمل تُحفَظ، وقصص تُلهِم، لتشكيل الحياة والممارسة.

ولعل أبلغ ما كشف لنا عن كنوز الإنتاج الأدبي الرهباني هي تلك المصنفات المعروفة بـ«المنتخبات الرهبانية» (florilegia) التي فاضت

وازدهرت في كل ركن من أركان العصور الوسطى، وامتد عهدها حتى بزوغ فجر عصر النهضة (Moss, 1996). وهذه النصوص، التي غالبًا ما تُحجب أسماء مؤلفيها تحت ستار النكران -وكثيرًا ما تزيَّن بعناوين، مثل: «جمل»، أو «مقتطفات»، أو «مختارات»، أو «مجموعات»- لا يمكن أن يُدرَك كنهها من دون الغوص في ثنايا تلك الممارسات الرهبانية العجيبة المعروفة باسم «القراءة الإلهية» (lectio divina)؛ وهي قراءة تأملية غايتها أن تيسِّر استيعاب المقدسات وتعمّقها في شغاف الروح. وإن الاستعارة الكتابية التي سادت لتصوير هذا الضرب من القراءة (٧)، إلى جانب استعارة الهضم التي ألفيناها في كتابات الرواقيين [٣.٣]، لهي استعارة الاجترار (فون سيفيروس وسولينياك، ١٩٣٥). لقد كانت «القراءة الإلهية» ممارسة كلية متكاملة، تتفاعل فيها الروح والجسد، تبدأ بتلاوة النص وترتيله بصوت مسموع ولكن خفيض، ثم الانتقال إلى «مضغه» وتدبُّر معانيه مرارًا وتكرارًا، لا في الذهن فحسب، بل وفي الفم واللسان، حتى يمتزج بالنفس امتزاجًا تامًّا ويصبح جزءًا لا يتجزأ من كيان القارئ ووجدانه:

«لقد كان التأمل في عُرف القدماء يعني أن يُقرَأ النص وأن يُحفَظ «عن ظهر قلب» بالمعنى الأوفى لهذه العبارة؛ أي بكل ما أُوتي المرء: بالجسد حين يتلوه اللسان، وبالذاكرة التي تثبّته في شغاف الفؤاد، وبالعقل الذي يدرك معانيه السامية، وبالإرادة التي تنشد تطبيقه في السلوك والممارسة... وإن «التأمل» (meditatio) ليقوم على إغراق النفس في هذا التمرين الحفظي الشامل، بكل ما

أوتيَتْ من انتباه وتدبر؛ ولهذا، فهو لا ينفك عن «القراءة» (lectio) بحال من الأحوال» (Leclerq, 1996: 182).

إن غاية هذه القراءة المتأنية المتعمقة، التي تجتر المعاني اجترارًا، لهي أن تصوغ من أولئك الرهبان ضروبًا من «المكتبات الحية»، تتلاحم فيها خطاباتهم الباطنة اندماجًا سلسًا في نسيج المقتبسات التي خُطَّت ليُتأمَّل فيها في أسفارهم المنتخبة (florilegia):

لقد ترعرعت «المنتخبات الأدبية الرهبانية» (florilegium) من صميم القراءة الروحية. فكان الراهب يخط بيمينه تلك النصوص التي أُغرمت بها نفسه، ليعيد تذوقها على مهل، ويستزيد منها وقودًا لتأملاته الخلوية... وكان يقول عن نفسه: «أقوالي هي أقوال الآباء»... ومن تلك القراءة المتوقدة حماسًا... التي غذَّاها الشوق إلى الله، وتذوَّقها «في حنايا القلب» (palato cordis)، خرجت هذه النصوص [من أقوال الآباء ونصوص الكتاب المقدس]... مهذبة، منقحة، وقد فاضت عليها حلاوة جديدة... [حتى] غدا عسيرًا أن تميِّز ما كان أصيلًا منها، وما كان مستعارًا من ينابيع أقوال الآباء (Leclerq, 1996: 184)[1].

إن أوجه التوافق التي استجليناها بين الممارسات الروحية الوثنية

---

(١) وعلى غرار «تأملات» ماركوس أوريليوس، التي إن قُرنت على التوالي لم تسفر عن منطق بيِّن، فإن جمل المنتخبات الزهدية والصوفية غالبًا ما تُجمَع جمعًا ترابطيًّا فحسب: «فبنيانها حر كحرية الخطوط العريضة للتأمل. ولتأكيد أن لا شيء منهجيًّا فيها، يختار عديد من المؤلفين عددًا تقليديًّا محضًا من الفصول: مائة فصل».

والرهبانية على حد سواء (من انتباه، ومراجعة للضمير، وقراءة، وكتابة، وتأمل) لا تحجب بحال من الأحوال تلك الهوة السحيقة التي تباعد بين هاتين السيرتين الروحيتين. ولقد سعى هادو -انطلاقًا من روح توفيقية- تنشد الوئام أن يُظهِر كيف تكيَّف الرهبان مع تلك الأفكار والممارسات الفلسفية الوثنية التي طالعناها في غضون الفصول الأربعة الأولى، وكيف ألبسوها رداء المسيحية. بيد أن ما انفردت به المسيحية من إعلاء لشأن النعمة، ناهيك بعقائد التجسد والقيامة والأخرويات، فضلًا عن إصرار الرهبانية على التواضع والطاعة، كما ورد في سفر «مؤسسات» كاسيان (Foucault, 1997: 248)، ليمثِّل بونًا شاسعًا وافتراقًا جليًّا عن مسلك الفلاسفة الهلنستيين والرومان (Hadot, 2002b: 248 -9).

ويقتضي هذا المقام أن نبرز، على الأقل، نقطتين أخريين متشابكتين. أولاهما: أنه منذ غابر عهد النصوص الرهبانية الأولى، تطرح تصورًا وجوديًّا (أنطولوجيا) متكاملًا، وتستخدم معجمًا خاصًّا، يتعلق بعالم «الشياطين»، وهو تصور ومعجم استمدته من سفر التثنية وغيره من الأسفار المقدسة، ويُعد غريبًا كل الغرابة، بل دخيلًا تمامًا، على الموروث الفلسفي الذي سبق ظهور يامبليخوس (Denielou,1935; Brown, 1970; Smith, 1978; Brakke, 2001: 19 22, 46-8). وهذه الشياطين، التي وصفها بيتر براون بأنها «نجوم الدراما الدينية في العصور المتأخرة»، هي التي تغوي الرهبان، وتحرِّك الأهواء الخبيثة كالشهوة أو الكآبة، وتدبِّر المكايد لخداع الزاهد. ففي سفر «حياة أنطونيوس» لأثناسيوس، بُسِطت طرائق شتى لتسمية هذه

الشياطين، وكشْف زيوفها، ومجاهدتها. وفي عظة باسيليوس عن «اليقظة» (prosochê)، يُلزِم المرء نفسه بالانتباه لكي تبقى تلك القوى المتجسدة، التي بوسعها أن تفسد الروح، بعيدة عن السبيل، «فقد نصب لك العدو الفخاخ الخفية في كل اتجاه».

وهذا يقودنا إلى ثاني الإيضاحات المهمة. لقد كان الاستغراق في تأمل الموت والشرور في مذاهب الرواقية والأبيقورية إنما ليُظهِر أن هذه ليست شرورًا حقيقية تُورِث الهلاك. وكان فحص الضمير أداة لتقويم مدى تطابق أفعال المرء مع مبادئ الفلسفة المجردة. أما «كاسيان»، فعلى النقيض من ذلك، يستعير ثلاث صور بديعة تُجلي المعنى، ليصوِّر بها إعادة صياغة المسيحية لجوهر فحص الضمير (٦): فمنها صورة الطحَّان الذي يفرز حبات القمح طَيِّبها من خبيثها؛ وصورة القائد العسكري الذي يفاضل بين الجنود المشاة صالحهم وطالحهم؛ وصورة الصيرفي الذي يُدعَى ليميِّز هل الوجه الذي ينظر ليتبين ما على عملات أفكارنا، أهو وجه الملك الحقيقي (الله جل وعلا) أم وجه مُدَّعٍ زائف (من الشياطين أو الشيطان ذاته). وإن لب القضية في هذا التصور الأخير، كما يفصِّل «فوكو»، يكمن في هرمنيوطيقا جديدة، مسيحية بيِّنة الملامح للذات، تسعى إلى «سبر أغوار النفس لكشف ما إذا كان في منبع تلك الحركة التي تورد عليك الخواطر والتصورات، شهوة دفينة أو رغبة جامحة؛ وما إذا كانت فكرتك التي تبدو للوهلة الأولى بريئة تخفي في طياتها أصولًا شريرة، أو إذا كان يكمن في دخيلة نفسك ذلك «المغوي الأكبر» الذي قد يكون مستترًا عن الأنظار» (Foucault,

241 :1997). وإن مثل هذا التصور لفحص الذات ومحاسبة النفس يُعد غريبًا عن نُسَخ المدارس الفلسفية الوثنية من هذا التمرين (Foucault, 1997: 240-1; 246-9).

٥.٣. المذهب السكولائي، وإضفاء الطابع النظري على الفلسفة، وسيادة الجدل

وإلى جانب ما استوعبته الرهبانية من ممارسات فلسفية، فقد شهدت العصور الوسطى بزوغ اتجاه ثانٍ تجلى في تصوراتها عن «الفلسفة». وبناء على هذا الاتجاه، حدث اضمحلال ذو شُعَب ثلاث في قيمة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» ضمن أروقة الجامعات الكبرى في العصور الوسطى، وذلك في غضون القرون من الثاني عشر إلى الرابع عشر، بصورٍ يرى هادو على وجهِ الخصوص أنها كانت تُنبئ بأفول نجمها كنموذج ميتا-فلسفي مهيمن على الفكر الغربي.

أولًا، بعد أن انصهر البُعد الوجودي أو «العملي» من النشاط الفلسفي القديم في بوتقة الحياة الرهبانية، غدت الفلسفة في مدارس الكاتدرائيات ثم في رحاب الجامعات «مجرد مادة مفاهيمية» شيئًا فشيئًا (Hadot, 2002b: 254). ولقد أخذ المفكرون المسيحيون من ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة ولاهوتها تلك العناصر التي سهل تكييفها لتتواءم مع التنظير المسيحي حول الذات الإلهية. وإلى جانب هذه المفاهيم الميتافيزيقية، كانت هناك أجزاء من كتاب «الأورجانون» لأرسطو، المتصلة بقواعد المنطق والتفكير، التي أمكن توظيفها في شرح التعاليم المسيحية، وإيضاحها، والدعوة إليها. وقد أضيف إلى

هذه الخطابات، بعد منتصف القرن الثاني عشر، ما استُعيد حديثًا وتُرجم من كتابات أرسطو في الأخلاق، والفلسفة الطبيعية، والميتافيزيقا. ولقد سيطرت هذه الأخيرة على مناهج التدريس في كليات الآداب والفنون بشمال أوروبا بعد عام ١٢٥٠م تقريبًا (ري، ١٩٧٨، ليف، ١٩٩٢). وفي هذا الزمان، ترسخت هيئة الفيلسوف المحترف كما ما زلنا نعرفه غالبًا، بوصفه مفسرًا للنصوص الغامضة والمعقدة. وبتعبير دومانسكي:

«إن الفيلسوف السكولائي (المدرسي) لهو باحثٌ يسعى جاهدًا إلى حل المعضلات التي يلقيها العقل على نفسه في خضم دراسة آثار أرسطو، ثم يبيِّن للناس سُبُل الخلاص من هذه المشكلات، موردًا في ذلك جميع الحجج التي تؤيِّد وتلك التي تعارض. وإن هذا لعملٌ فكري محض. وفي هذا المقام، لا يُلزم [الفيلسوف] نفسَه بأن يقدِّم شهادة على صدق الحقيقة التي اسْتُقِيَت من بطون الكتب بسلوكه أو بفضائله الشخصية» (Domański, 1996: 50).

ثانيًا، فإن هذا التصور «المفرط في التنظير» للفلسفة قد نزع، مع توالي الأزمان، إلى أن يُقرَن بالفنون الحرة ويُماهَى بها، وذلك في سياق عصر القديس أوغسطين، الذي نهل من معين الفلسفة الأفلاطونية [٤.١]، وتشمل هذه الفنون: فنون الثلاثي (التريفيوم (trivium)، وهي النحو والجدل والبلاغة، تليها فنون الرباعي (الكوادريفيوم quadrivium)، وهي الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك. ولقد وضع «سينيكا» وقبله «أرسطو»، كلٌّ على طريقته، الفنون الحرة مدخلًا ممهدًا إلى الفلسفة في أسمى معانيها وأجل درجاتها. أما ذلك

التنازل التدريجي عن مقام الفلسفة في المذهب السكولائي، حيث غدت تساوي الفنون الحرة، فيعود بذاكرتنا إلى فيلون الإسكندري. ففي قراءته الرمزية لسفر التكوين، ربط فيلون الهندسة والموسيقى والبلاغة والنحو بهاجر، تلك الجارية المصرية التي اضطر إبراهيم إلى أن ينجب منها الأولاد، في مقابل سارة، زوجة إبراهيم الحقة، التي رُمز بها إلى الحكمة الموسوية الإلهية. وفي غضون القرون الأولى من العصر المسيحي، قَبِل كلٌّ من كليمنت وأوريجانوس تأويل فيلون الرمزي، مستبدلَين بالحكمة الموسوية حكمة المسيحية، وحاطَّين من قدر الفلسفة إلى مستوى الفنون الحرة التمهيدي (Henrichs, 1968; de Mowbray, 2004;de Vries, 2009). وهكذا، في رسالة إلى تلميذه جريجوريوس، يوضِّح أوريجانوس أنه مثلما كانت علوم الهندسة والفلك وسائر الفنون الحرة بمثابة توطئة وتمهيد للفلسفة عند الوثنيين، كذلك ينبغي للفلسفة الوثنية الآن أن تكون بمثابة إعداد وتهيئة للمسيحية ذاتها، إذ يقول: «أود لك أن تستعير من الفلسفة اليونانية تلك الفروع التي قد تسهم أساسًا في تكوين عام، وتشكِّل إعدادًا للمسيحية» (Domański, 1996: 32).

ثالثًا، وفي تطور يختزل هذا التحول ويُعد أبرز رموزه، غدت الفلسفة في صروح الجامعات القروسطية مجرد «خادمة للاهوت» (Henrichs, 1968). فبعد أن كانت هاديًا للحياة، تحولت «الفلسفة» إلى إرث فكري -أو إرث من التقاليد- تنهب كنوزه لأغراض لاهوتية، كما فعل العبرانيون حين فروا بما غنموه من ذخائر المصريين (Evans, 1993: 13; Augustine, De Doct. Chr. II, 40, 60). وإن وضع

الفلسفة المضطرب ضمن أروقة كليات الفنون الدنيا في باريس وأكسفورد وغيرها من جامعات القرن الثالث عشر الكبرى، قد أفضى فعليًّا إلى تجسيد مؤسسي لتلك الانحدارات الثلاثة المترابطة في قيمة الفلسفة خلال العصور الوسطى. فكليات الفنون، بعد كل هذا، كانت هي التي تقدِّم المقررات التمهيدية لطلاب الجامعات. وكانت غايتها أن تزوِّدهم بالعدة التعليمية اللازمة ليتخصصوا بعد ذلك في الكليات العليا: كليات اللاهوت والقانون والطب. ولهذا، فإن علم اللاهوت البازغ سيمسك الآن بزمام الدور التوجيهي بوصفه «علم العلوم»، وهو الدور الذي كان مسندًا إلى الفلسفة في سالف العصر والأوان. وكما صاغ الأمر جريجوري التاسع لكلية اللاهوت في باريس عام ١٢٢٨، مستحضرًا مرة أخرى استعارة «هاجر وسارة»:

«إن تلك الصبية التي أُسِرت وسُبِيت إلى أرض العدو، ثم قُصَّت ضفائرها وقُلِّمت أظفارها (تطهيرًا لها)، وأُلحِقت بعد ذلك برجل من بني إسرائيل، لا يحق لها البتة أن تتسلط عليه أو تكون لها الكلمة العليا، بل حري بها، على العكس تمامًا، أن تخضع لأمره وتنقاد له انقياد التابع للمتبوع. وعلى هذا المثال، فإن العقل اللاهوتي المستنير، شأنه في ذلك شأن الرجل القيم على أهله، ينبغي له أن يمسك بزمام الأمر في سائر كليات [الجامعة] وفروع المعرفة، وأن تكون له عليها الريادة والقيادة، وكما أن للروح الكلمة الفصل والسلطان على الجسد لتقيمه وتضبطه، كذلك على هذا العقل اللاهوتي أن يرسم لتلك الكليات والفروع سبيل الرشاد

ونهج الاستقامة، كي لا تضل أو تحيد عن الجادة» (Imbach, at 1996: 15).

إن ما يساند هذه الرواية الهادوية-الدومانسكية عن انحطاط الفلسفة في غضون العصور الوسطى لَكثير. فثقافةٌ قامت على أساس الملحمة المسيحية العظمى في الخلق، والهبوط للأرض، والتجسد، والقيامة، والتكفير، ويوم الدينونة، متشحة بإلهها ذي الأقانيم الثلاثة، ما كان لها أن تتعامل مع الرؤى الفلسفية المتنافسة للمدارس القديمة إلا على النحو الذي تعاملت به. فلقد كانت الفلسفات الوثنية إما مقدمات نبيلة، يمكن «سلب» كنوزها لتُستخدَم في الدفاع عن مزاعم الإيمان، وإظهار برهانها، والتبشير بها. وهذا هو مذهب أوغسطين، والأكويني، وأنسلم، وغيرهم من الأعلام (Evans,1993: 13). وإما أنها كانت خصومًا وأخطارًا محدقة بالمعتقد القويم. وهذا هو الموقف الذي اعتنقه ترتليان، والقديس جيروم، وبونافنتورا (Imbach, 1996: 33-7)، أو جيلز الرومي، وتجلى صداه في حملات الإدانة التي استهدفت الآراء الموصومة بالهرطقة، كتلك التي شهدتها باريس عامَي ١٢١٥ ثم ١٢٧٧ وكما لاحظ المؤرخ إيفانز، فإن العالَم الفكري الذي عاش في كنفه أعلام مثل هيو السان فيكتوري، وروبرت جروسيتيست، وأنسلم، وبيتر أبيلارد، وجون السالزبري، وتوما الأكويني، قد غدا ببساطة:

«... عالمًا لم يُعد فيه «كون المرء فيلسوفًا» بديلًا عمليًا لكونه مسيحيًّا، ولم يَعُد بوسع المرء أن يلقى أو يحادث رجالًا اختاروا ذلك الخيار... على النحو الذي كان يمكن لأوغسطين أو بوثيوس

فعله. فلم يبقَ في ربوع أوروبا الغربية، بعد انقضاء زمان القديس بيدا (فيما بين ٦٧٣ و٧٣٥م تقريبًا)، أحد... كان يختار مذهبًا فلسفيًّا ليقيم عليه منهج حياته، مفضِّلًا إياه على دين المسيحية» (Evans, 1993: 3, 5).

بيد أن دومانسكي له الحق كل الحق في تحذيره (١٩٩٦: ٣٨-٣٩) من أن هذه الرواية، إن خلت من قيود ذات شأن، فإنها تعرِّض نفسها لخطر الإفراط في تبسيط ذاك المشهد الميتا-فلسفي المعقد الذي ساد في غضون العصور الوسطى. وخير دليل على ذلك أن إدراج «الفلسفات الثلاث» الرئيسة (أعني بها: علم الطبيعة، وعلم الأخلاق، وعلم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا) ضمن المناهج التعليمية لكليات الفنون خلال القرن الثالث عشر، إنما هو مرآة تعكس طبيعة العلاقة العريقة والمتشعبة التي ربطت بين مختلف فروع الفلسفة وأقسامها المتعددة.

ومن جانب آخر، إذا ما أمعنا النظر في التقسيمات القديمة لأجزاء الفلسفة، تَبيَّن لنا أن الفلسفة ذاتها -وما ورثناه منها- قد كانت متشابكة مع الفنون الحرة منذ فجر نشأتها. فلقد كانت هذه الأخيرة غالبًا ما تُدرَج في صميم أقسام الفلسفة، لا أن تُنزَل منزلة التبعية المطلقة لها. وهكذا، وكما أسلفنا القول في الفصل الرابع، ففي الجزء السابع من كتاب «الجمهورية»، قد أقر سقراط -منذ ذلك الحين- بالمكانة الواجبة للموسيقى، والحساب، والهندسة، والفلك (التي غدت فيما بعد العلوم الرباعية) في تربية الفلاسفة الأوصياء. وهنا أيضًا، تُضفَى على هذه العلوم الرياضية ذاتها غائية «فلسفية» عميقة وقصدية سامية. ويتمثل

ذلك في «إجبار الروح على التفكير في الأعداد المجردة... متمردة على إقحام المرئيات أو الملموسات في صميم النقاش»، وتعويدها على التفكير في المُثُل والأفكار المجردة، التي لا تقيِّدها الصور الحسية. وحين نرتقي في سُلَّم النظر من التفكير الرياضي إلى التفكير الفلسفي الخالص الذي يتناول هذه المُثُل بالتحليل والبحث، نكتشف مرة أخرى أن أفلاطون لم يعتبر فنًّا آخر غير الجدل (أو الديالكتيك) -وهو فن أُدرج لاحقًا ضمن «الفنون الحرة»- المنهجية الفلسفية المُثلَى للتعريف والتقسيم والبرهان، أو بعبارة أخرى، الأداة المعرفية الأسمى في هذا المضمار (Hadot, 2020: 106–8, 135, 148, 152).

ولا مراء أن أرسطو قد عمد لاحقًا إلى الحط من شأن الجدل (الديالكتيك)، فجعله لا يعدو كونه فنًّا للمناظرة والمحاججة يعتمد على المسلمات المتداولة والأفكار الشائعة، غايته القصوى الإقناع والتأثير لا بلوغ الحقيقة الخالصة، ومن ثَم اعتبره مرتبة لا تليق بجلال الفلسفة وعلو قدرها (Reeve, 2012; Hadot, 2020:136–7). ومع هذا، فقد ظل الجدل يشكِّل جزءًا فرعيًّا لا غنى عنه من مبحث المنطق ضمن النسيج الفلسفي للمدرسة الرواقية. ونجده في هذا السياق قرينًا لعلم البلاغة، وهو فن حر آخر من فنون «الثلاثي» (التريفيوم) التي عُرفت في أواخر العصور الوسطى. ثم، وفي خطوة كأنها تهدف إلى التقريب بين التصورات الأفلاطونية والرواقية والأرسطية، بوَّأت الأكاديمية «الاحتمالية» (أو الشكية) في مرحلتها التي تلت أركيلاوس، الجدل مكانة مركزية في صميم الفكر الفلسفي، وإن حصرت وظيفته في

استقصاء أرجح الآراء والمعتقدات والدفاع عنها (Hadot, 2020: 143-5, 150). والواقع أنه في جميع المدارس الفلسفية القديمة المتأخرة، كما وثَّق ذلك بيير هادو، كانت الأساليب الجدلية والبلاغية القائمة على عرض حجج طرفي النقيض في أي قضية تحتل موقع الصدارة في المناهج التعليمية والممارسات التربوية اليومية (Hadot, 2020: 141-8، 153-5)، بل إن الفيلسوف أفلوطين نفسه، على جلالة قدره، انتهج في تعليمه أساليب جدلية تعتمد على السؤال والجواب، وهي ممارسة أثارت حفيظة بعض تلامذته وأصابتهم بالضجر (Hadot 1998: 84-7؛ هادوت، ٢٠٢٠: ١٥٤). ولهذه الأسباب مجتمعة، فإن موقف أرسطو القاضي بتقليل شأن سائر العلوم الفرعية وجعلها في مرتبة أدنى من الفلسفة الأولى، أو حط سينيكا من قدر الفنون الحرة جاعلًا إياها تابعة للفلسفة بوصفها معلمة الفضائل، بل وحتى محاولة أبيقور المأثورة لإقصاء مفهوم «البيديا» (التربية والثقافة، بمعناها الواسع) إقصاءً تامًّا من دائرة اهتمامات الفلاسفة؛ كل هذه المواقف لا تعدو كونها استثناءات لا تقدح في القاعدة الراسخة؛ ألا وهي التلاحم العضوي والتضافر العميق الذي طبع علاقة الفنون الحرة بالفلسفة في العصور القديمة. فهي لا تمثِّل، بأي حال من الأحوال، معيارًا قديمًا ثابتًا لا يقبل الجدل أو إعادة النظر.

ومن منظور آخر، نلحظ أن هذا التقليد المتمثل في إدراج الفنون الحرة بوصفها أجزاء لا تتجزأ من صلب الفلسفة، لم يقتصر على الأقدمين فحسب، بل استمر حضوره كذلك في تقسيمات العلوم السائدة

خلال العصور الوسطى. والواقع أن أعلامًا مثل القديس أوغسطين، ومارتيانوس كابيلا، وأمونيوس، وغيرهم من شراح أواخر العصور القديمة، إنما ورثوا هذه التقسيمات المعرفية عن المدارس الفلسفية الوثنية التي سبقتهم. فعند أمونيوس وبوثيوس، وهما من أعلام الفكر في أفول العصور القديمة، على سبيل المثال، نجد أن التقسيم الثلاثي الذي أُقر للفلسفة النظرية (تمييزًا لها عن الفلسفة العملية، جريًا على سُنة أرسطو) يتضمن فرع الرياضيات، وهو العلم الذي يُعنى بدراسة الصور المجردة عن المادة والهيولى. وتحتل الرياضيات في هذا التصنيف منزلة وسطًا بين علم الطبيعة (الفيزياء)، الذي ينصبُّ اهتمامه على دراسة الموجودات المادية، وعلم الإلهيات (أو الثيولوجيا باللاتينية، بمعنى العلم المتعلق بالحقائق المتعالية)، الذي يتأمل بدوره الحقائق الميتافيزيقية المفارقة تمامًا للمادة والحركة (انظر الشكل ١.٥).

غير أن «الرياضيات» في هذا السياق تنقسم هي ذاتها إلى أربعة فروع معرفية، هي: علوم «الرباعي» (الكوادريفيوم quadrivium)، التي وُصفت بأنها «طريق الحكمة ذو المسالك الأربعة»، وتُرتَّب هذه العلوم ترتيبًا تنازليًّا وفقًا لدرجة نقائها الوجودي (الأنطولوجي) وأسبقيتها في سلم المعرفة، فتبدأ بعلم الحساب، الذي يتناول العدد في حالة من التجريد المطلق عن كل ما هو مادي؛ ثم تليه الموسيقى أو علم التناغم والائتلاف الصوتي؛ ثم الهندسة التي تُعنى بدراسة الأشكال والمقادير؛ وتُختتَم بعلم الفلك (أو الهيئة)، وهو أكثر هذه العلوم الرياضية ارتباطًا بالواقع المادي والمحسوس (Weisheipl, 1965: 61-2; Caddan, 2013: 246).

الرباعي	الحساب الهندسة الموسيقى علم الفلك	الفيزياء	
	الحكمة العدالة الجلد الاعتدال	الأخلاق	الفلسفة
الثلاثي ناقص النحو	الخطابة الجدل	المنطق	

الشكل ٥.١: تصنيف العلوم عند القديس إيزيدور

وفي مرحلة لاحقة بعض الشيء، نجد أن القديس إيزيدور الإشبيلي (٥٦٠-٦٣٦م)، في سياق تصنيفه بالغ الأثر لمختلف مراتب العلوم والمعارف، الذي أودعه موسوعته الذائعة الصيت «كتاب التأصيلات» (Etymologiae)، قد عمد ببراعة إلى المزج والتوليف بين التقسيم الثلاثي الذي أقرته الفلسفة الرواقية لأقسامها الرئيسة، وهي المنطق فالأخلاق فالطبيعيات (أو ما يُعرَف أيضًا بمصطلح «الفلسفة الطبيعية»)، وبين ذلك الإرث الفكري العريق للأفلاطونية المحدثة الذي تجلت معالمه بوضوح في أعمال الفيلسوف بوئيوس.

وفي هذا التقسيم الإيزيدوري اللافت، وعلى عكس ما قد يتوقع المرء قياسًا على التصنيفات السابقة، لم تعد الرياضيات هي قرينة علوم الرباعي (الكوادريفيوم)، بل حلّت محلها الطبيعيات (أي الفيزياء). أما «علم اللاهوت» أو ما يُعرَف بـ«العلم الإلهي»، فيغيب ذكره تمامًا عن هذه المنظومة التصنيفية للفلسفة. وفي المقابل، نجد أن المنطق يسترد

مكانته المعتبرة كأحد فروع الفلسفة الأصيلة، في موقف يباين ما ذهب إليه بوئيوس الذي عدَّه غالبًا أداة للفكر لا قسمًا من أقسام الفلسفة. على أن هذا «المنطق» في مفهوم إيزيدور يتسع نطاقه ليشمل الجدل والبلاغة، وهما من الفنون التي ستُعرَف لاحقًا ضمن «فنون الثلاثي» (التريفيوم)؛ ونتيجة لذلك، لا يبقى من بين كوكبة الفنون الحرة اللاحقة سوى فن النحو هو الذي لم يُدرَج صراحة ضمن حقول الفلسفة في هذا المنظور.

ولو أخذنا مؤلف «الديداسكاليكون» (Didascalicon) لهيو سانت فيكتور، وهو من أبرز مفكري القرن الثاني عشر، مثالًا لاحقًا من حقبة العصور الوسطى، لوجدناه يقسِّم صرح الفلسفة إلى أربعة أركان رئيسة (Wiesheipl, 1965:65 -6). والمقصد هنا، مرة أخرى كما ألفينا عند القديس إيزيدور، هو السعي نحو توحيد النُّظُم المعرفية التي أرستها التقاليد الأفلاطونية والأرسطية والرواقية في بوتقة واحدة متناغمة. فالمنطق، وقد اتسع مفهومه في هذا السياق ليشمل «فنون الثلاثي» (التريفيوم trivium) برمتها، يمثِّل ركنًا واحدًا من هذه الأركان الفلسفية. وإلى هذا المنطق، تُضاف «الفنون الميكانيكية السبعة» (أو الصنائع العملية)، ثم تليها الفلسفة العملية (وفق تقسيمها الأرسطي الثلاثي المعهود إلى الأخلاق، وتدبير المنزل، وفن السياسة)، لترتقي بعد ذلك في مدارج النظر إلى الفلسفة النظرية.

وهنا، وعلى نحو ما ألفيناه عند بوئيوس، تحتضن الفلسفة النظرية في كنفها علوم «الرباعي» (الكوادريفيوم quadrivium) الرياضية، التي تتخذ موقعًا وسيطًا بين الفلسفة الطبيعية (الفيزياء) من جهة، وعلم

اللاهوت (أو الإلهيات) من جهة أخرى، وتُفهَم على أنها العلم الذي يُعنى بدراسة الصور في حال تجرُّدها عن المادة والهيولى (Wiesheipl, 1965: 65–6).

اللاهوت: يتعامل مع الصور والأشكال المجردة عن المادة.

(الرباعي) يتعامل مع الصور والأشكال المجردة عن المادة. — الحساب، الموسيقى، الهندسة، الفلك — الرياضيات — النظري أو التأملي

الفيزياء: تتعامل مع الأشكال والصور المرتبطة بالمادة.

الأخلاق، الاقتصاد، السياسة — العملي أو الفعال

الميكانيكي أو الصناعي

الثلاثي — النحو، الجدل، الخطابة — المنطق

الشكل ٢.٥: تصنيف العلوم عند هيو سانت فيكتور

وإيجازًا للقول، فإن الفلسفة في أبرز التصنيفات المعرفية التي سادت خلال حقبة العصور الوسطى لم تكن، بأي حال من الأحوال، تُماهَى بالفنون الحرة أو تُختزَل إليها على نحو يفوق ما كانت عليه علاقتها بها في العالم الكلاسيكي القديم، بل إنها، على غرار ما كان الأمر عليه عند قدماء الوثنيين، ظلت تحتضن هذه الفنون في كنفها وتعدها من مكوناتها الأساسية وأجزائها التي لا تتجزأ. وفضلًا عن ذلك، وكما أكد ذلك بيتر هاريسون في مؤلَّفه القيِّم «أقاليم العلوم والدين» (٢٠١٥)، حري بنا أن نتوخى أقصى درجات الحذر والتروي قبل أن نزعم، بصورة قطعية جازمة، أن أهل العصور الوسطى قد فهموا «الفنون الحرة» أو

«التخصصات المعرفية» أو «العلوم» بذات المنظور الذي نطل به عليها اليوم؛ أي بوصف كل منها مجرد هيكل من «المواد المفاهيمية» أو كم من المعلومات الموضوعية المنفصلة عن الذات المدركة. ويُظهِر هاريسون (٢٠١٥: ١١-١٣) أنه حتى في أواخر القرن الثالث عشر، ظل توما الأكويني مقتفيًا أثر أرسطو في الكتاب السادس من «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، حين تحدث عن «السايتنيا» («scientia»؛ أي العلم أو المعرفة) لا بوصفها مجرد معارف، بل بوصفها «فضيلة عقلية»؛ أي «ملكة» راسخة في النفس من شأنها أن تسمو بالقدرات الفكرية للباحث عن الحقيقة فتهذِّبها وترتقي بها إلى معارج الكمال، وفي الآن ذاته تكشف له عن حقائق كامنة خارج ذاته. ويكتب هاريسون في هذا الصدد، موجِزًا رأيه:

«... إن «الفهم» كان مناطه استيعاب المبادئ الأولية وإدراك كنهها، وإن «العلم» كان قوامه استنباط الحقائق واشتقاقها من تلك المبادئ الأساسية، أما «الحكمة» فكانت تتمثل في الإحاطة بالعلل القصوى والأسباب الأولى، وعلى رأسها العلة الأولى؛ أي الله [Aquinas, Summa Theologica 1a2ae, 57, 2].

فالارتقاء في مدارج «العلم» آنذاك، لم يكن يعني بحالٍ مراكمة المزيد من المعارف والمعلومات المنسَّقة عن العالم، بقدر ما كان يعني اكتساب المرء قدرة أكبر ومهارة أدق في استخلاص النتائج «العلمية» انطلاقًا من مقدمات كلية ومبادئ عامة. فـ«العلم» بهذا المنظور، لم يكن سوى ملكة ذهنية راسخة، وضرب من الاقتدار

العقلي، يُكتسَب شيئًا فشيئًا عبر المران المتواصل على إقامة الحجج المنطقية وممارستها» (2015: 12; cf. 120–1).

وحين نتأمل في المبادئ الناظمة لمختلف التصنيفات المعرفية التي سادت في العصور الوسطى، نجد بالمثل أنها لم تكن بمنأى عن الاعتبارات التربوية والتعليمية، بل كانت وثيقة الصلة بها، بل إن تلك التصنيفات القروسطية لـ«السايِنتيا» (أي العلوم والمعارف) ظلت على الدوام واعية تمام الوعي بضرورة تكوين الدارسين وصقل ملكاتهم، جنبًا إلى جنب مع تزويدهم بالمعارف وإثراء عقولهم. فالتصنيفات التي استلهمت روح الفكر الأفلاطوني، وكما نوَّهنا إلى ذلك من قبل، قد احتفظت دائمًا بذلك الفهم العميق للعلوم الرياضية الحرة (كالفلك والموسيقى والهندسة والحساب) بوصفها ألوانًا من التمرين الروحي والرياضة العقلية (٣). فقد كان يُنظَر إلى هذه العلوم بوصفها وسيلة لتدريب العقل وتأهيله للنظر في الصور الخالصة، في حال تجردها التام عن كل ما هو مادي وكل ما يلحق به من حركة وتغير.

ومن ثَم، فإن ذلك الصعود التدريجي نحو «التجريد» الذي نلمسه في هذه التصنيفات القروسطية ذات المنحى الأفلاطوني، لا يمثِّل بأي حال من الأحوال نكوصًا عن الحياة أو فرارًا منها إلى متاهات خطاب «مجرد» أجوف أو «فارغ» من كل مضمون حقيقي، بل هو في جوهره ارتقاء روحي ومعراج فكري، يهدف إلى بلوغ الحياة الأصيلة الحقة، والتأمل في أسمى الموجودات وأرفع الحقائق. ولهذا السبب، نجد أن القديس توما الأكويني لم يتردد في أن يصف الغاية القصوى لعلم

اللاهوت بأنها «الابتهاج بالصلة بالله والقرب منه» (Sum. Theol. II q19 a7)، تمامًا كما أكَّد هيو سانت فيكتور قبله أن دراسة الفنون الحرة إنما تستهدف «استعادة الشبه الإلهي في العقل البشري؛ وهو شبه فُقِد مرة أخرى نتيجة للهبوط للأرض» (Harrison, 2015: 66)(١)

وفي الختام، يجدر بنا التنويه بأن بيير هادو نفسه، في كتابه «ما الفلسفة القديمة؟»، يضع خاتمة لمناقشته العميقة للتحول الذي طرأ على الفلسفة في العصر السكولائي (المدرسي)، وذلك بإضافة تحفظ له دلالته الكاشفة، يعدِّل به من الصورة التي رسمها سابقًا لانحطاط قدر الفلسفة إلى مجرد «وصيفة لعلم اللاهوت» أو «خادمة في معيته». ذلك أن أساليب التدريس التي صبغت الفكر السكولائي، وانعكست بجلاء في أنماط كتاباتهم (٥) -ونعني بها على وجه الخصوص منهج «المسألة الجدلية»، حيث يستعرض طرفا النزاع في أي قضية مواقفهما ويستدل كل منهما بالرجوع إلى نقولات الفلاسفة وحجج العقل وشواهد التجربة- هذه الأساليب، في رأي هادو، إنما ترجع في أصولها وتستلهم روحها من ذات الممارسات التعليمية الجدلية التي أكد هو نفسه في مواضع أخرى (٢٠٢٠: ١٤٠-٨) أنها كانت تمثِّل لب المنهج التربوي الفلسفي في

---

(١) عندما يلتفت توما الأكويني إلى الترتيب المثالي لتدريس التخصصات، نجد أن تصنيفه تحكمه مجموعة مختلفة من الاعتبارات التربوية، على الرغم من أنها لا تزال واضحة المعالم، وتستند إلى المنهج الأرسطي. إن الاعتبار الحاسم لتوما في توصية الطلاب ببدء دراستهم بالمنطق والرياضيات، ومن ثَم الصعود عبر العلوم الطبيعية والأخلاقية وصولًا إلى دراسة الأمور الإلهية، هو الحاجة إلى خبرة أكبر قبل أن يتناول الطالب الفيزياء والمسائل الأخلاقية. ثم تأتي الحاجة إلى التهذيب الأخلاقي قبل الاقتراب من مواضيع اللاهوت.

العصور القديمة وقلبه النابض. وخير مثال على ذلك كتاب «نعم ولا (Sic et Non)» للفيلسوف أبيلار، الذي يطرح فيه نحو مائة وسبع وخمسين مسألة، ثم يعرض إزاء كل منها نقولات متضاربة من مراجع موثوقة تؤيد هذا الرأي أو ذاك، ويستند في كل ذلك إلى ذريعة تبدو في ظاهرها منطلقة من تقوى وورع، ومؤداها أن «مفتاح الحكمة الأول هو السؤال الدائم والبحث الحثيث... إذ بالسؤال نهتدي إلى البحث، وبالبحث نبلغ مرام الحقيقة» (Durant & Durant, 1950: 939).

إن هذه التقنية السكولائية المعهودة في الاستدلال، التي تقوم على إثارة التساؤلات ثم النظر المتبصر في حجج «الإثبات والنفي»، قد انبثقت خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر من صميم المناهج التي اتبعها كبار الأساتذة في شرح النصوص المعتمدة وتفسير معانيها، سواء في رحاب كليات الفنون أو في معاهد اللاهوت (Marenbon, 1991: 18-19). غير أن تجلّيها الأبرز الآخر، والأعلى شأنًا، قد تمثل في «المناظرات الجامعية» (disputationes)؛ وهي، كما أسلفنا الذكر (٢)، ضرب من التمارين التعليمية أو الرياضات الذهنية، كان الهدف الصريح منها هو تدريب الطلاب وتأهيلهم على منهج البحث الذي يتناول القضية «من كلتا وجهتَيها» (وهو ما عُرف باللاتينية بـ«آد أوترامكوي بارتم» ad utramque partem)، ذلك المنهج الذي صاغ النصوص السكولائية ووسمها بطابعه الفريد.

ولقد انطوت هذه المناظرات على ممارسات أشبه ما تكون بألعاب فكرية إلزامية، ذات قواعد دقيقة ومحكمة، تقوم على فنون السؤال

والجواب والمحاورة. حيث كان يُعهَد إلى الطلاب بأداء أدوار محددة، فيتولى أحدهم دور «المعترض» الذي يثير الشكوك حول أطروحة مطروحة، في حين يتصدى آخر لدور «المجيب» الذي ينهض للدفاع عنها. ثم يسعى كل طرف جاهدًا لحسم الجدال لمصلحته، متسلحًا في ذلك بالاستشهاد بنقول الفلاسفة وحجج الأعلام، وبالاحتكام إلى ضروب الاستدلال القياسي المنطقي، بل إن هذه المناقشات كانت تتحول في بعض الأحيان، كما هي الحال في «مناظرات الكودليبت» (quodlibet disputes) -التي يطرح فيها أحد الحاضرين سؤالًا «عن أي شيء كان»- إلى استعراضات عامة ومهرجانات فكرية تجتذب الأنظار (Marnebon, 1991: 19).

والمقصد الجوهري الذي نود إبرازه هنا، هو أنه حين نتناول بالبحث مسألة صعود نجم الجدل وهيمنته على عملية التفلسف في العصر السكولائي، حري بنا أن نتروى ونتوخى جانب الحذر قبل أن نجزم بأن هذه الهيمنة، في حد ذاتها، تشكّل دليلًا قاطعًا على انعزال النشاط الفلسفي عن مجريات الحياة وانغماسه في برج عاجي من «التنظير» الخالص، بل إن هذه المناظرات والجدليات كانت، على النقيض من هذا التصور المبسط، ضروبًا بالغة النضج والتطور من الرياضات الفكرية والتمارين الذهنية (٢) (Hadot, 2020: 35, 58–9).

ولقد استُلهمت هذه الممارسات، بصورة معلنة وصريحة، من كتاب «الطوبيقا» (أو الموضوعات) لأرسطو، وكان المرتجى منها تكوين الدارسين وتأهيلهم لامتلاك ناصية الفحص النقدي والمحاججة

القائمة على الأصول الجدلية؛ وإن كانت الغاية القصوى من وراء كل ذلك، كما سيتكشف لأمثال بيتر أبيلار وسيجر البرابنتي وغيرهما من المفكرين، هي التمكن من أدوات أفضل للدفاع عن العقيدة المسيحية الراسخة ورفع ما قد يحيط بها من لبس أو إبهام، لا إفساح المجال لطرح آراء مستقلة أو تأسيس مذاهب فكرية مبتدعة.

٥.٤. اتجاهات مغايرة: من فكر أبيلار إلى «مأدبة» دانتي

ومن باب الإنصاف العلمي، لا يفوتنا أن بيير هادو نفسه قد أقر بوجود حدود معينة في تحليله لمآل الفلسفة في العصور الوسطى، معترفًا في هذا المضمار بالفضل الكبير الذي يدين به للمفكر يوليوس دومانسكي ولكتابه الموسوم «الفلسفة: أنظرية هي أم طريقة للعيش؟» (La Philosophie, Théorie ou manière de Vivre?). ولقد أوضحنا فيما سلف أن دومانسكي، بدوره، يرى أن النزعة المهيمنة في الفكر السكولائي (المدرسي) خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد أفضت إلى اختزال الفلسفة وتحويلها إلى مجرد أدوات خطابية وترسانة مفاهيمية وُضعت في خدمة اللاهوت المسيحي، مع إعلاء شأن الجدل ليكون له الغلبة على ما عداه من مباحث الفلسفة، وطمس معالم البُعد العملي الذي كان يميِّز الفلسفة في العصور القديمة. ويعبِّر دومانسكي عن هذا الواقع بقوله (١٩٩٦ ٥٠): «إن أسماء الفلاسفة الأقدمين لم تعد في نظر [الفلاسفة المدرسيين] سوى علامات لفظية ودوالٍ لغوية، وظيفتها الإشارة إلى مذاهب فكرية وآراء مجردة».

وهذا التشخيص، في جوانب كثيرة منه، لا يزال يصدق إلى حد

كبير على حال الفلاسفة الأكاديميين في جامعاتنا المعاصرة، بل إن علم الأخلاق نفسه، الذي انحصر مفهومه في الجامعات آنذاك في مجرد قراءة نص «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو وشرحه، قد أمسى نشاطًا نظريًا أو «علميًا» صرفًا، يُوضَع على قدم المساواة مع قراءة «طبيعيات» الفيلسوف (أرسطو) أو «ميتافيزيقاه»، من دون أن يحمل في طياته أي إيحاءات بتبعات وجودية أو أن يلقي بظلاله على واقع الحياة العملية للمرء.

ورغم ذلك، فإن دومانسكي يفرد فصلًا كاملًا في كتابه لإضفاء مزيد من التحفظ والدقة على هذه الصورة النمطية التي رُسمت للفلسفة، ولسبر أغوار رؤى ميتا-فلسفية أخرى منافسة تبلورت خلال حقبة العصور الوسطى، حتى في كتابات فلاسفة عاصروا أوج ازدهار الفكر السكولائي وشهدوا ذروته. ففي القرن الثالث عشر الميلادي، وفي خضم الفترة التي كانت فيها الجامعات القروسطية الكبرى تعكف على تأسيس مناهجها الدراسية ورسم مقرراتها، يؤكد دومانسكي بزوغ نجم سلالة فكرية ثانية، أو قُل تيارًا مغايرًا في النظر إلى الفلسفة وتحديد أدوارها، وهو تيار كان أشد احتفاءً وتناغمًا مع المفهوم القديم للفلسفة منه مع التصورات السكولائية التي اعتنقها توما الأكويني وبونافنتورا وأضرابهما.

ويذهب دومانسكي إلى أن هذا المنحى الفكري يتجلى بوضوح في آراء كل من بيتر أبيلار، وبوثيوس الداسي، وريتشارد كيلواردي، وروجر بيكون، إذ:

«يلاحظ لديهم... تثمين عالٍ لمواقف الفلاسفة (الأقدمين)

وأنشطتهم: فسيرتهم المطبوعة بالفضيلة يمكن أن تعود بالنفع على المسيحيين، إن لم تكن مثالًا يُقتدَى به بحذافيره، فعلى الأقل هي حافز يستفز ضمائرهم ويستنهض هممهم، ذلك أن هذا النموذج الذي يطرحه أولئك الحكماء من شأنه أن يُشعِرهم بالخزي والعار، حين يدركوا أن حياتهم قد تكون في الواقع أدنى منزلة وأقل فضلًا من حياة أولئك الفلاسفة الذين عاشوا في كنف الوثنية».

ففي مؤلَّف أبيلار الموسوم «حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي» (الذي يرجع تاريخه إلى نحو ١١٣٦-١١٣٩م)، نستهل الحديث بالإشارة إلى أن شخصية الفيلسوف، التي رسمها أبيلار بلسان فصيح وقلم جريء، تدلي بدلوها في جملة من القضايا، من بينها التنشئة الفكرية المُثلى للناشئة والشباب، إذ يرى هذا الفيلسوف أن مثل هذه «البيديا» (أي نهج التربية والتثقيف الشامل) ينبغي لها أن تنطلق من دراسة الفنون والعلوم النظرية أولًا، قبل أن ترتقي إلى مبحث الأخلاق، ومعه ذلك السعي الدؤوب المتواصل نحو تحقيق الحياة الفاضلة والعيش الكريم.

وفي معرض رده، يقر المسيحي بهذا الترتيب «العملي» للعلوم وبهذا التدرج الهادف في تحصيلها. غير أنه يستدرك على ذلك بقوله: إن ما يسميه الفيلسوف الوثني «أخلاقًا»، «نسميه، نحن المسيحيين، حكمة إلهية» (١٩٩٦: ٦٦). ويضيف قائلًا: إن المسيحيين يعتبرون الغاية الحقيقية هي بلوغ الوصال مع الله والاتحاد به، في حين أن الفلاسفة (الوثنيين) لا ينظرون إلا إلى الوسائل المفضية إلى هذه الغاية؛ أي الفضائل. وعندها، يذعن الفيلسوف في الحوار مسلِّمًا بأن التصور

المسيحي للفضائل هو بالفعل أسمى منزلة وأرفع قدرًا من تصوره الشخصي، بما أنه يتجه صوب هذا «الخير الأسمى».

ورغم هذا الاختلاف الظاهري، فإن جوهر الأمر ومناط الخلاف والاتفاق هنا، من فاتحة الحوار إلى خاتمته، كما يشدِّد على ذلك دومانسكي، إنما هو ذلك الحس «الممارساتي» العملي للتفلسف الذي ساد في مرحلة ما بعد سقراط، والذي يرى أن الفلسفة إنما تهدف في المقام الأول والأخير إلى تجسيد هذا «الخير» المنشود في واقع حياة تُعاش على أتم وجه وأفضله (١٩٩٦: ٦٦).

بل إننا نجد في كتاب أبيلار الموسوم «موجز اللاهوت المسيحي» -وهو مؤلَّف يثير قضية شائكة حول إمكانية خلاص غير المسيحيين- أن أبيلار يرسم للفلاسفة الوثنيين صورة إيجابية لافتة للنظر، إذ يعدُّهم، في واقع الأمر، بمثابة مسيحيين لم ينالوا سر العماد، مُجاريًا في ذلك ما ذهب إليه يوستينوس الشهيد ولفيف آخر من آباء الكنيسة الأوائل، بل يذهب أبيلار إلى حد القول، كما يُنقل عنه، بأن القديس بولس الرسول نفسه قد أقر بأن الله قد كشف لأولئك الفلاسفة الوثنيين عن حقيقة الثالوث المقدس. ولقد دافع الكثيرون منهم عن فكرة الخلود بعد الموت، حيث يلقى أهل الإساءة جزاءهم، وينال أهل الصلاح ثوابهم. صحيح أن بعضهم، كما يقر أبيلار مسلِّمًا، قد اعتراهم الزهو وخالطتهم الكبرياء. ولكن، مهلًا، أليس هذا هو شأن الكثيرين من المسيحيين أنفسهم؟

ومع كل ذلك، فإن ما قدمه الأقدمون من أوصاف بالغة الدقة وعميقة الغور للفضائل، يُرجِّح أنهم قد أدركوا كنه هذه الفضائل وتذوقوا

حلاوتها عن معرفة ويقين، بل إن أبيلار يذهب إلى أبعد من ذلك، فيطرح فكرة مفادها أن العناية الإلهية هي التي سخَّرت فلاسفة اليونان والرومان ليكونوا للمسيحيين معلمين وملهمين، ومؤدِّبين ومرشدين، وذلك من خلال استثارة نوازع الندم في صدورهم، وتقديمهم كنماذج حية وقدوات سامية للدعوة إلى فضيلة التواضع القويم والخضوع للحق (١٩٩٦: ٦٨). وهكذا يتجاوز أبيلار الموقف التوفيقي الذي اتسم به يوحنا ذهبي الفم وغيره، ويجرؤ على الذهاب إلى حد القول بأن نفرًا من فلاسفة الوثنية قد وُفِّقوا بالفعل إلى أن يحيوا حياة جديرة بكل إعجاب وتقدير. والأمر الذي يدعو إلى أشد الدهشة، أنه يمتلك من الشجاعة الأدبية ما يدفعه إلى أن يذكر في هذا المقام الفيلسوف ديموقريطس، صاحب المذهب الذري، جنبًا إلى جنب مع فيثاغورس وسقراط، كنماذج لهؤلاء الحكماء الأفذاذ.

أما الشخصية الثانية التي تمثِّل هذا التيار الفكري المغاير في أواخر حقبة العصور الوسطى، والتي يتناول دومانسكي تأملاتها الميتا-فلسفية بالدرس والتحليل، فهي شخصية بوثيوس الداسي، وهو مفكر من القرن الثالث عشر لم يحظَ بالقدر الكافي من الذيوع والشهرة. وقد كان بوثيوس هذا منتميًا إلى تيار الرشدية اللاتينية. وعلى النقيض من سائر الفلاسفة السكولائيين، أو على الأقل كما يستشف دومانسكي من قراءته لكتاباته، فقد أسبغ بوثيوس على الفلسفة استقلالًا ذاتيًا تامًّا عن وصاية اللاهوت، فلم ينظر إليها كمجرد دراسة تمهيدية أو توطئة للتعاليم المسيحية، بل اعتبرها غاية نبيلة مقصودة لذاتها.

ومن هذا المنطلق، يطرح بوثيوس في مؤلَّفه «في الخير الأسمى أو في حياة الفيلسوف (De summa bona sive de vita philosophi)»، أن الخير الأسمى الذي يمكن أن يبلغه الإنسان هو «ما يمنح البشر أسمى مراتب الفضيلة والقوة»، ليؤكد بعد ذلك أن «أسمى فضائل الإنسان إنما هي فضيلة العقل» (١٩٩٦: ٧١). وسيرًا على الدرب الذي مهَّده أرسطو، يرى بوثيوس أن العقل ينطوي على نوعين متمايزين: العقل النظري (الذي يتوخى بلوغ الحق) والعقل العملي (الذي يتوخى تحقيق الخير). ويستتبع ذلك، في رأيه، أن «معرفة الحق، وإنجاز الخير، والابتهاج بهما، هو غاية الغايات للإنسان ومنتهى سعادته» (١٩٩٦: ٧١-٢). ورغم أن البشر قاطبة يتوقون إلى هذه المعرفة وهذا الإنجاز، فإن ثلة قليلة منهم فحسب، هم الفلاسفة، من يهبون أنفسهم عن طواعية «للتفرغ لطلب الحكمة والانقطاع لها».

وعليه، وفي موقف يكاد أن يُوصَم بالهرطقة، يستنبط بوثيوس أن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على أن يحيوا حياة مكتملة تتناغم مع مقتضيات الطبيعة الإنسانية الأصيلة، في استعادة صريحة لإحدى المفارقات الجريئة التي اشتُهر بها فلاسفة العصور القديمة (١٩٩٦: ٧٢). ففيلسوف بوثيوس، دون سائر الخلق، هو وحده من يمتلك الوعي الكامل «بدناءة السلوك وقبحه، الذي هو عين الرذيلة؛ ويدرك شرف الفعل ونبله، الذي هو جوهر الفضيلة» (١٩٩٦). ومن ثَم، فهو وحده، دون سواه، من لا «يخطئ» أو يجور على نظام الطبيعة الفطري. ففي رحاب العقل والتأمل النظري الخالص، كما يقرر بوثيوس، لا

مجال للخطيئة أو الإثم، إذ إنه، وكما ذهب إلى ذلك أرسطو من قبل (الأخلاق النيقوماخية، الكتاب العاشر، ٧)، لا يمكن أن يكون ثمة إسراف أو إفراط في هذا الضرب من الخير الأسمى.

غير أن روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤م)، بالصورة التي يرسمها له دومانسكي، هو من يقدِّم لنا أرفع تثمين وأسمى تقدير لمنزلة الفلاسفة في الحقبة المسيحية التي سبقت إرهاصات عصر النهضة. فبيكون، في منظور دومانسكي، يمثِّل شخصية فذة «تتجاوز، لاعتبارات عدة، قوالب التكوين السكولائي النمطية التي صبغت عصره»، فهو يجمع في شخصه، «في آن معًا، بين كونه فيلسوفًا وسكولائيًّا وواحدًا من رواد النزعة الإنسانية في العصور الوسطى» (١٩٩٦ ٧٤). ففي نظر بيكون، ومثله في ذلك معاصره ريتشارد كيلواردي (١٢١٥-١٢٧٩م)، لم تكن الميتافيزيقا أو اللاهوت، بل علم الأخلاق هو «الجزء الأثمن» ولب الفلسفة وجوهرها النفيس، بل إن الأخلاق، في تصوُّر بيكون، تمثِّل المنتهى الذي تتجه إليه سائر المباحث الفلسفية الأخرى، والحد الذي تقف عنده. ويعبِّر بيكون عن هذه الفكرة بلغة سكولائية، فيقرِّر أن الفلسفة النظرية هي التي تمدُّنا بالاستنتاجات التي لا بد أن تتحول هي نفسها إلى مبادئ تأسيسية لعلم الأخلاق.

غير أننا نلمس لدى بيكون، بالإضافة إلى ذلك، ولعًا فريدًا واهتمامًا استثنائيًّا بسِيَر الفلاسفة الذاتية، وأقوالهم المأثورة، ومآثرهم وأفعالهم، لا بمجرد «آرائهم النظرية ومذاهبهم الفكرية» (Domański, 1996: 76). ففي رأي بيكون، شأنه في ذلك شأن أبيلار ومن جاء بعدهما

من رواد النزعة الإنسانية، يمكن لحياة الفلاسفة الأقدمين أن تقدِّم للمسيحيين نماذج أخلاقية مغايرة، ذات نفع جليل، من شأنها أن تهذِّب كبرياءهم وتدفعهم دفعًا إلى فضيلة التواضع الحق.

غير أننا نختم هذا الفصل بالإشادة بالجهد البحثي المتميز الذي قدَّمه رودي إمباخ، والذي تناول فيه مسألة حضور الفلسفة وتداولها بين أوساط العامة من غير رجال الدين خلال حقبة العصور الوسطى. فجلٍّ المفكرين الذين عرضنا لآرائهم، بمن فيهم حتى أولئك الذين ووُجِهت بعض أطروحاتهم بالرفض والإدانة، من أمثال بوثيوس الداسي، ظلوا في نهاية المطاف منتمين إلى طبقة رجال الدين (الإكليروس)، «يفكرون بعقلية إكليريكية ويكتبون لجمهور من الإكليروس» (Imbach, 1996: 7). أما عامة الناس، وفي طليعتهم الأمراء والحكام، فقد دأبت الكتابات القروسطية في كثير من الأحيان على تصويرهم كفئة يغلب عليها الجهل المزعوم بالفنون الحرة، والافتقار إلى المعرفة بأسرار العقيدة وبواطن الإيمان (Imbach 1996: 8-13).

ورغم هذه الصورة النمطية، فإن إمباخ يجذب انتباهنا إلى طائفة من المصنفات الفلسفية التي كتبها كل من القديس توما الأكويني، وجايلز الرومي، وجاك لوجران، وغيرهم، والتي وُجِّهت في الأساس إلى جمهور من غير المتخصصين من عامة الناس، تارة كإجابات عن استفسارات وردت في رسائل بعثوا بها، وتارة أخرى من خلال الإقدام على ترجمة نصوص فلسفية من لغة العلم اللاتينية إلى اللغات المحلية الدارجة. إن هذه النصوص، من جهة أولى، لتُعدُّ شاهدًا حيًّا على وجود

تعطش حقيقي للثقافة الفلسفية ورغبة في التحصيل المعرفي بين صفوف العامة الذين كانوا يعيشون خارج أسوار الأديرة والجامعات، تلك المؤسسات التقليدية للمعرفة (Imbach 1996: 76-7). ومن جهة أخرى، وكما يؤكد إمباخ، فإن اختلاف طبيعة الجمهور المخاطب بهذه النصوص قد استلزم بالضرورة تباينًا في أنماط الكتابة الفلسفية وتنوعًا في أساليب العرض، وهو اعتبار بلاغي وأسلوبي بالغ الأهمية، نُوقِش باستفاضة وجُعل محورًا للتفكير في كتاب «في سياسة الأمراء» لجايلز الرومي (١٢٤٣-١٣١٦م).

وعلاوة على ذلك، فقد هيَّأت هذه المصنفات الموجَّهة إلى غير المتخصصين ساحة رحبة لتأملات ميتا-فلسفية متنوعة، متحررة من وصاية السلطة الكنسية ومنفصلة عن قيود المناهج الجامعية التقليدية. ومن الأمثلة البارزة على ذلك، مؤلف جاك لوجران (نحو ١٣٦٠-١٤١٥م) الطموح، الموسوم «أرشيلوج صوفي» (Archiloge sophie) (ولعله يعني: «البحث في أصول الحكمة»، أو ما شابه ذلك)، فبعد أن يقدِّم فيه خلاصة وافية بلغة عامة الناس لمباحث «الأورجانون» الأرسطي، ينتقل مباشرة إلى طَرْق باب المسألة الجوهرية المتعلقة بالحياة الفلسفية. فيستشهد لوجران بالكتاب العاشر من «الأخلاق النيقوماخية»، ويقرنه بما ورد في صدر كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة»، ليقيم البرهان على أن البشر كافة ينشدون السعادة بطبعهم، وأن هذه السعادة المنشودة إنما تكمن في «الحكمة» أو «الفطانة» (وهو ما يقابل لفظة «سابينس» sapience اللاتينية) (Imbach, 1996: 57).

ثم يمضي في تحليله، مستشهدًا بحكمة «الأقدمين»، ليؤكد أن الأمر الجوهري في طلب هذه الحكمة والسعي إليها إنما هو اتخاذها منهجًا للحياة ونبراسًا للسلوك، فهي «سبيل الحق وقوام الأخلاق الكريمة وسيدة الآداب الرفيعة»؛ وهي، فضلًا عن ذلك، دعوة سامية تستوجب الانقطاع عن «ملهيات الدنيا وشواغلها الفانية»، سواء كان ذلك باللجوء إلى عزلات الجبال الشاهقة أو الانعزال في سكون الصحاري الموحشة.

بيد أن الأثر الفلسفي الأبرز والأجدر بالتنويه، من بين ما يتناوله إمباخ بالدراسة من نصوص كُتبت لجمهور العامة في حقبة العصور الوسطى، هو، من دون أدنى ريب، مؤلَّف الشاعر الإيطالي دانتي أليجييري (١٢٦١-١٣٢١م) الذي لم يكتمل، والمسمَّى بـ«المأدبة». فهذا السفر النفيس قد خُطَّ باللغة المحلية الدارجة وبضمير المتكلم، على يد رجل لم يكن من سلك الكهنوت، ولم يتسنَّ له أن يرتوي من «زاد الملائكة» أو «خبزهم السماوي»، لكنه، كان مدفوعًا برغبة نبيلة مفعمة بالشفقة، إلى أن يجعل مثل هذه «المأدبة» الروحية والفكرية في متناول عامة الناس (Imbach, 1996: 135). ويأتي كتاب «المأدبة» في نسق فريد، حيث يتعاقب فيه الشعر الذي يروي سيرة دانتي الذاتية وتجاربه الوجدانية، مع شروحات دانتي نفسه وتعليقاته المستفيضة على تلك القصائد.

فعقب وفاة مليكة فؤاده بياتريس، كما يخبرنا في المقالة الثانية من الكتاب (الفصل الثالث عشر)، انكب دانتي على قراءة كتاب بوثيوس «عزاء الفلسفة» [٤.٥] ومؤلف شيشرون «عن الصداقة» [٤.٣]،

مستلهمًا منهما السلوان والعزاء (Imbach, 1996: 135). وفي تلك الآونة، وكما يصوِّر لنا النص الشعري في مشهد مسرحي مؤثر، نعم الشاعر حقًّا بزيارة من «السيدة فلسفة» التي ألفيناها في كتابات بوثيوس، وقد اعتصر قلبها الحزن والأسى لحال دانتي وما يكابده من لوعة الفقد ووحشة الفراق. وتلح «السيدة فلسفة» في مناشدتها لدانتي بأن يحوِّل وجهة حبه من بياتريس الراحلة إليها هي؛ أي إلى رحاب الفلسفة الفسيحة. غير أن مثل هذا التحوُّل في «بصيرة القلب» أو هذا الاهتداء الروحي، ليس بالأمر اليسير أو السهل المنال:

«ذلك أن الحب (الجديد المنشود) لا يُولَد بغتة، ولا يشتد عوده أو يبلغ ذروة كماله على عجل، بل إنه يتطلب مهلة من الزمن وزادًا من الفكر ينمِّيه، ولا سيما حين تعترض طريقه أفكار معارضة وخواطر مناوئة تعوق مسيرته وتقف له بالمرصاد. فكان لا بد، قبل أن يكتمل هذا الحب الجديد ويبلغ تمامه، من أن تشتعل معركة كبرى بين الفكر الذي يغذِّيه وذلك الخاطر الذي يناوئه، ذلك الخاطر الذي كان لا يزال متربعًا في قلعة عقلي؛ وفاءً لذكرى بياتريس الجليلة».

وثمة ثلاث سمات بارزة في هذه المعركة الروحية (السيكوماكيا psychomachia) التي أعقبت ذلك، تستوقفنا في سياق هذا الكتاب وقفة خاصة. أولها، إصرار دانتي في مستهل عرضه على الدلالة «الشعبية» الشاملة التي تنطوي عليها مقولة أرسطو الذائعة الصيت في كتاب «ما بعد الطبيعة»، وهي: «إن جميع البشر بطبيعتهم يرغبون في المعرفة» (Imbach 1996: 136). فمؤدَّى هذا القول عند دانتي هو أن

«أولئك الذين، بحكم ظروفهم العائلية أو الاجتماعية، يظلون متعطشين للمعرفة وكأنهم في جوع إليها، مدعوون بدورهم ليجلسوا إلى مائدة العلم والمعرفة مع أولئك الذين، لأسباب مشابهة أو لامتيازات حظوا بها، قد وقع عليهم الاختيار ليكونوا من رواد هذه المائدة» (Imbach, 1996: 136).

فالخلاصة إذن، أن العامة من الناس يمكنهم، بل ويحق لهم، أن يكونوا فلاسفة، وذلك بشهادة أسمى مرجعية فلسفية عرفها التاريخ وبسند منها.

أما السمة الثانية اللافتة، فهي تلك الإشادة الصادقة والثناء العاطر الذي يفيض به قلم دانتي على الفلسفة، والذي تتكشف فصوله وتتجلى أبعاده كلما أوغل القارئ في هذا السفر. ففي نظر دانتي، شأنه في ذلك شأن بوثيوس الداسي (وكلاهما في هذا الطرح الجريء يكاد يحوم حول دائرة ما قد يستوجب الإدانة أو يثير الاعتراض)، إنما تمثِّل الفلسفة ذروة الكمال الإنساني وأسمى غاية يمكن أن تسمو إليها الهمم البشرية:

«ولهذه الفلسفة، التي ينخرط فيها العقل البشري، سنقدِّم الآن عبارات المديح التالية لإثبات مدى عظم عطاياها الممنوحة للطبيعة البشرية... لقد رآها خالقها جوهرةً حسنة، فأفرغ، على نحو يفوق طاقة طبيعتنا، فيض قدرته على روحها الطاهرة الزكية، فأشرقت منها تلك الموهبة القدسية نورًا يغمر كيانها بأسره. ذلك أن ملكات طبيعتنا البشرية تخضع لسلطان [الفلسفة] فتهذِّبها وتزكِّيها، وتخلع عليها رداء الجمال والفضيلة. ولهذا السبب، ورغم أن... السعي

الأول، الذي به تتأصل في النفس ملكة [الفلسفة] وترسخ، قد لا يمكِّن صاحبه من بلوغ الغاية في تحصيل تلك الفلسفة على وجهها الأتم... فإن المرء ليبصر في هذا القدر من الإقبال عليها، وفي هذا السعي المبدئي نحوها، تجليًا من تجليات الثناء عليها، ولو في أيسر صوره وأبسط مراتبه، إذ إنها، سواء بلغت درجة الكمال أم اعتراها بعض النقصان فيمن يطلبها، لا تفقد أبدًا صفة «الكمال» ولا ينفصل عنها هذا الوصف الجليل».

وفي الختام، وفي ملاحظة هي الأدعى للتأمل لما تتسم به من تفرُّد، يشير إمباخ إلى أن دانتي في كتابه «المأدبة»، ورغم كل ما تَقدَّم -وهو في هذا المنحى أقرب إلى روجر بيكون منه إلى بوثيوس الداسي- يتردد بين رؤيتين ميتا-فلسفيتين: أولاهما، رؤية أرسطية قويمة ترى في علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) الغاية التي يُتوَّج بها مسار التفلسف، وثانيتهما، موقف ميتا-فلسفي مغاير يولي الأسبقية للنجاعة العملية للفلسفة وقدرتها على التأثير في واقع الحياة. فغاية الفلسفة، كما يحاجج دانتي، في سعيها الحثيث نحو الحكمة، لا بد أن تكون في نهاية المطاف هي صقل الفضائل وتهذيب النفس، لا أن تقتصر على مجرد غرس حقيقة نظرية مجردة، منفصلة عن كيان الإنسان وحياته (Palmer, 2016: 192). وهو ما يعبِّر عنه في المقالة الثالثة (الفصل الخامس عشر) بقوله: «فكما أن جمال الجسد ليس إلا نتاجًا لتناسب أعضائه وحسن ائتلافها وانتظامها، كذلك فإن جمال الحكمة، التي هي جسد الفلسفة... إنما هو ثمرة نظام الفضائل الأخلاقية، تلك الفضائل التي تبعث البهجة

في النفس وتجعلها ماثلة للعيان»[1]

إن الفلسفة ينبغي أن تكون، في غايتها القصوى، «دليلًا هاديًا» أرسلته العناية الإلهية لإنارة دروب الحياة أمام البشر. وإن ما تهبه من سلوى وعزاء، وما تقدمه من توجيه وإرشاد، هو، من حيث الجوهر والمبدأ، عطاء مبذول للناس كافة (وإن كانت القلة القليلة هي من تستطيع أن تبلغ الغاية في «التطبع بآدابها» أو «التمكن التام من ملكتها الفلسفية»). وإن هذه «الملكة الفلسفية الراسخة» (كما ورد في المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر)، لا الإيمان الديني أو مباحث اللاهوت النظرية، هي السبيل الأوحد الذي يمكّننا من بلوغ الكمال الذي فُطرت عليه طبائعنا الإنسانية والارتقاء بها إلى أسمى مراتبها.

---

(١) وانطلاقًا من هذا، وفي المقالة الثانية من كتابه، يقيم دانتي مقارنة دقيقة بين الفلسفة الأخلاقية وبين الفلك الثامن، أو ما يُعرَف بالفلك المدبر، ضمن منظومة الأفلاك السماوية المتناغمة: ذلك الفلك الذي، بالمعنى الحرفي للكلمة، يسيِّر الأفلاك ويحرِّكها، وبذلك يحفظ للكون نظامه البديع الذي به تزدهر كل صور الحياة وتنمو، وفي طليعتها حياة الإنسان. فالأفلاك السماوية السبعة الرئيسة تمثِّل أو تجسِّد الفنون الحرة السبعة التي عهدناها وعرفناها، في حين أن الفلك التاسع، ذلك الفلك الهادئ الساكن المستقر فيما وراء قبة السماء، مخصص للتأمل الخالص والمشاهدة العلوية.

ورغم هذا كله، فلولا وجود هذا الفلك الثامن: «لما كان في هذا العالم السفلي كون ولا فساد، ولا حياة لحيوان أو نبات؛ ولما تعاقب ليل أو نهار، أو توالت أسابيع أو أشهر أو أعوام، بل لعمَّت الفوضى أرجاء الكون بأسره، ولكانت حركة النجوم والكواكب ضربًا من العبث لا طائل من ورائه. وليس الأمر بمختلف عن ذلك، لو أن الفلسفة الأخلاقية اضمحَّلت وتلاشت، لاحتجبت سائر العلوم الأخرى إلى أمد غير معلوم، ولما كان ثمة إمكان لتحقيق السعادة أو بلوغ حياة هانئة، ولكانت كل الأسفار والمدونات لغوًا لا قيمة له، وكل مكتشفات الأقدمين وما توصلوا إليه من حكم هباءً منثورًا. وعليه، فإن وجه الشبه بين هذا الفلك السماوي وبين الفلسفة الأخلاقية لأوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان أو برهان». انظر: .Imbach, Dante, 136 ff

إن هذه المواقف المبدئية الجريئة، التي يصدع بها دانتي في كتابه «المأدبة»، لتسوِّغ لنا كل التسويغ أن نضعه في مصاف الرواد، لا في دنيا الشعر فحسب، بل وفي فضاء الفلسفة أيضًا، بوصفه المبشِّر الأول، والصوت المبكر الذي أنذر بإطلالة عصر النهضة الإيطالية وهيَّأ الأذهان لقدومه.

٦

نهضة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش

٦.١. الفلسفة والإنسانويون وصعود الخطابة

إن الطالب المتلهف إلى المعرفة لينتظر سدًى، ويطول به الرجاء، أن تسنح له فرصة دراسة فلاسفة عصر النهضة الأوروبية في معظم الخطط الدراسية والمقررات الفلسفية المعتمدة في أيامنا هذه. فالمساقات المتنوعة التي يلتحق بها سرعان ما تتجاوز قفزًا هذه الحقبة التاريخية الفذة، منتقلة في الأغلب الأعم من مباحث اللاهوت عند توما الأكويني أو دونس سكوت إلى نصوص فرانسيس بيكون أو رينيه ديكارت التي تتناول نظرية المعرفة. وثمة مفارقة صارخة وتناقض لافت بين هذا الواقع المؤسف وبين تلك المكانة الرفيعة التي يكاد العالم يُجمِع عليها لعصر النهضة، سواء في إيطاليا أو في شمال أوروبا، ودوره الحاسم في تشكيل معالم الثقافة الحديثة.

كما أن الحكم السائد لدينا بأنه لم يكن لعصر النهضة فلسفة حقيقية بالمعنى الدقيق، أو أن الفكر الأرسطي هو وحده الذي ظل مستمرًّا في أروقة الجامعات، إنما يصطدم اصطدامًا مباشرًا بالتصور الذي حمله

أعلام النهضة أنفسهم عن ذواتهم وعن طبيعة إسهاماتهم الفكرية. ففرانشيسكو بترارك، على سبيل المثال، قد أصر أيّما إصرار على أن يُنظَر إليه بوصفه فيلسوفًا للأخلاق، بالإضافة إلى كونه شاعرًا، وهو ما سنتناوله بالتفصيل لاحقًا. وبالمثل، اعتبر كل من كولوتشيو سالوتاتي، وليوناردو بروني، وإيرازموس الروتردامي، وغيرهم من أعلام النزعة الإنسانوية، أن أفكارهم وإسهاماتهم تندرج في صميم الممارسة الفلسفية. ولم يعترض معاصروهم، في واقع الأمر، على هذا التوصيف «الفلسفي» الذي أسبغوه على أنفسهم وعلى أعمالهم.

في الواقع، لا يسع حتى أشد المتشككين إيغالًا في شكوكيتهم إلا الإقرار بأن القرنين الخامس عشر والسادس عشر قد شهدا أروع انفتاح، وأخصب ازدهار للثقافة الفلسفية في ربوع أوروبا الغربية، منذ أمد بعيد ودهور خلت. فتلك كانت الحقبة التي أُعيد فيها اكتشاف كنوز الفكر القديم، فعادت إلى النور مؤلفات لوكريتيوس، وزينوفون، وإبكتيتوس، وسيكستوس إمبيريكوس، وكذلك مصنفات ستوبايوس وديوجانس اللايرتي التي جمعت آراء الفلاسفة ومذاهبهم، ناهيك بأعمال أفلوطين، وجميع محاورات أفلاطون، وفي فترة لاحقة كتابات ماركوس أوريليوس (Hankins & Palmer, 2008). ولأول مرة منذ غابر عهدَي أوغسطين وبوثيوس، تسنى للباحثين المتضلعين من اللسان اللاتيني في عصر «الكواتروشنتو» (أي القرن الخامس عشر الإيطالي) أن يخوضوا غمار النقاش الحر حول كُبريات المذاهب الفلسفية الهلنستية، فضلًا عن فلسفات أفلاطون وفرفوريوس وأرسطو، من دون أن يضطروا إلى الاعتماد الكلي

على وساطة شيشرون، أو على تلك الشروح والحواشي التي دوَّنها بعض آباء الكنيسة والتي اتسمت في بعض الأحيان بنبرة عدائية أو نظرة متحاملة.

وسرعان ما تبع ذلك سيل من الشروحات والتعليقات النقدية على تلك النصوص القديمة المستعادة، مواكبة لحركة الترجمة النشطة التي شهدتها تلك الفترة. وإلى جانب هذه الشروحات، ظهرت مؤلفات أصيلة تتناول بالبحث والتحليل المباحث الكبرى في الفلسفة الأخلاقية القديمة، من قبيل: محاورات حول الخير الأسمى (٨)، والتهذيب الخلقي، والفضائل والمصلحة العملية، والنبل الأصيل (في مقابل النبل الزائف)، والعلاقة بين العلوم، وتأثير القدر وتقلبات الحظ في مصاير البشر، والتربية النموذجية، وصورة رجل الحاشية المثالي، والمفاضلة بين حياة السعي العملي وحياة التأمل النظري، وقضية خلود النفس (Trinkhaus, 1965; Kristeller, 1980; Streuver, 1992). فكان بترارك، في كتاباته المتأخرة، يطرح لونًا من الفلسفة الرواقية المؤطَّرة بالإيمان المسيحي. أما لورنزو فالا، فقد جاهر بالدفاع عن مذهب أبيقوري ذي صبغة مسيحية (Lorch, 2009). وقدَّم مارسيليو فيتشينو بدوره صياغة مسيحية للأفلاطونية المحدثة، متأثرة إلى حد بعيد بالتيارات الهرمسية الباطنية. ولم يمضِ قرن من الزمان حتى رأينا يوستوس ليبسيوس [٧.٤] يقدِّم فلسفة «رواقية جديدة»، في الوقت الذي كان فيه ميشيل دي مونتين [٧.٣] يبتكر منهجًا انتقائيًّا في التفلسف، ينهل من معين الشكوكية تارة، ومن الرواقية تارة أخرى، ومن الأبيقورية تارة ثالثة، جامعًا بينها في توليفة فريدة.

والحق يُقال، إننا حين نُخضِع النتاج الأدبي والفكري الثري لعصر النهضة الإيطالية للتقييم الدقيق في ضوء «مخططنا التحليلي العشري»، لنجد أن فلسفة هذا العصر المتألق تجسِّد، في واقع الأمر، كل سمة من السمات العشر التي ارتأينا أنها تمثِّل الخصائص الجوهرية للفلسفة بوصفها طريقة للعيش. فإلى جانب ما اتسمت به من تعددية ثرية في أشكالها الأدبية وقوالبها التعبيرية (٥)، وما أبدته من اهتمام صريح وجلي بالغاية القصوى للحياة ومعناها الأسمى (٨)، يشهد هذا العصر تحولات ملموسة في الأطر المؤسسية التي احتضنت النشاط الفلسفي (١)، حيث مارس العديد من رواد الفكر الإنسانوي (والعلمي في بواكيره) نشاطهم خارج أسوار الجامعات التقليدية. كما حفلت تلك الفترة بمناظرات فكرية محتدمة وجدالات حامية الوطيس حول ماهية الفلسفة وأقسامها وغاياتها (٤)، وحول طبيعة علاقاتها بحقول معرفية أخرى كالقانون والطب والجدل وفن البلاغة.

ونلمس أيضًا في كتابات هذا العصر توصيات بضرورة ممارسة تمارين فكرية (٢) ورياضات روحية (٣) تهدف إلى بناء أنماط جديدة من الشخصية الإنسانية وصقلها، كما يتضح ذلك في مؤلف ألبرتي «في شؤون الأسرة»، أو في وصفه لهذه الممارسات كما ورد في سيرته الذاتية «حياتي» (Zak, 2014). ولعل أشد ما يلفت النظر في هذا السياق، وكما وثَّقه يوليوس دومانسكي بدقة، هو ذلك الانبعاث المتجدد، لأول مرة منذ أفول العصور القديمة، للاهتمام العميق بسِيَر الفلاسفة الذاتية وأقوالهم المأثورة وحكمهم البليغة الخالدة (٥.١٠).

وهذا الانبعاث المتجدد للاهتمام بِسِيَر الفلاسفة وحياتهم، كما يستعرضه دومانسكي في تحليله (١٩٩٦: ٩٧-١٠٠ [٥.٤])، يمتد بجذوره إلى أعماق القرن الثالث عشر، حيث نلتقي بأسماء بارزة، من أمثال روجر بيكون وجون واليس، صاحب كتاب «موجز حياة مشاهير الفلاسفة»، ومؤلِّفه الآخر «الخلاصة الجامعة في تدبير شؤون الحياة الإنسانية». وفي الفترة الممتدة بين عامَي ١٤٢٥ و١٤٣٣م، أنجز الباحث الإنسانوي أمبروجيو ترافيرساري ترجمة لاتينية لكتاب ديوجانس اللايرتي الشهير «عن سير الفلاسفة ومذاهبهم»، وألحقها بشرح وتعليق، ثم أهدى هذا الجهد العلمي إلى راعيه وحاميه، كوزيمو دي ميديتشي الأكبر. وقد أكَّد ترافيرساري في هذا السياق سمو التصور المسيحي الأوحد للحياة الفاضلة وتفوُّقه المطلق، وذلك في مقارنته بالرؤى الفلسفية المتعددة والمتنافسة التي قدَّمتها المدارس الوثنية القديمة (Domański, 1996: 100).

ورغم تأكيد الأفضلية المسيحية هذا، فإن ترافيرساري، اقتداءً بمسلك أبيلار وروجر بيكون من قبله [٥.٤]، لم يتوانَ عن الاستشهاد بهذه النماذج الوثنية لحثِّ المسيحيين وتحفيز هممهم على التحلي «بالفضيلة والاعتدال»، وهما السمتان اللتان سعى أولئك الوثنيون إلى تجسيدهما «بحماسة صادقة واستقامة مشهودة» (Domański, 1996: 101 ؛1996 100). وإلى جانب ذلك، نجد لدى ترافيرساري احتفاءً متجددًا بذلك «التفرد» -أو «الغرابة» (أتوبيا)- الذي صبغ شخصية الفيلسوف وجعل منها نمطًا متمايزًا، وذلك بعد أن تعرض هذا المفهوم

لحملات من التشويه والانتقاص خلال حقب العصور الوسطى [١ , ٥].

وهناك أيضًا ذلك الفيض من السير الذاتية للفلاسفة (٨) التي خطتها أقلام أعلام عصر النهضة أنفسهم، شاهدًا على هذا الاهتمام المتجدد. ففي عام ١٤١٥م، كتب ليوناردو بروني سيرة وافية لشيشرون، جعلها فاتحة لترجمته لسيرة حياة من سِيَر بلوتارخ الشهيرة. وفي عام ١٤٢٩م، أعقب ذلك بسيرة لأرسطو، وقد كان أنجز قبلها ترجمة كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس». ويُعزَى إلى بروني كذلك ترجمة «مأدبة» أفلاطون، تلك التي تتضمن مديح ألبيبيادبس السيري البليغ لمعلمه سقراط، وهي ترجمة أعاد بروني تحريرها وصقلها لتلائم ذائقة القرَّاء المسيحيين وتكون لهم مصدر هداية وتثقيف أخلاقي (Domański,1996: 103–4; Hankins, 2006: 187–8). أما جيانوتزو مانيتي، فقد كتب سيرة لسقراط (نحو عام ١٤٤٠م)، وأتبعها بأخرى عن حياة الفيلسوف سينيكا. وبعده بنحو ربع قرن، خطَّ مارسيليو فيتشينو سيرتين جامعتين لحياة كل من سقراط وأفلاطون (Hankins, 2006: 190–6).

وتكشف هذه السير الإنسانوية قاطبة عن اهتمام محوري بالمنظومة الأخلاقية التي عاشها أولئك الفلاسفة في واقع حياتهم، وبمسلكهم العملي الذي انتهجوه، فضلًا عن مدى اقتراب هذا المسلك من الفضائل المسيحية أو انسجامه مع روحها، بل إننا نجد في إحدى «سِيَر أفلاطون» التي لم يُحسَم أمر نسبتها -إذ تتردد بين بروني وجوارينو جواريني- أن مؤلِّفها يقطع سياق عرض تعاليم أفلاطون النظرية لكي «يقدِّم... ما وقفت عليه من أخبار حياته، ذلك أن هذه الحياة، في ذاتها، تنطوي على

درس بليغ، وتعلّمنا أن جلال الفضيلة ومجدها إنما يكمنان في صميم العمل والممارسة» (Domański, 1996: 106–7).

وكما أفاض جيمس هانكينز (٢٠٠٨: ٢٠٤) في تعليقه على كتاب مانيتي عن حياة سقراط، فإن هذه النصوص «إنما استهدفت أن تجعل [من الفلاسفة الوثنيين] مراجع فكرية يُستنار بها، ونماذج سامية يُقتدَى بها في إطار المشروع الثقافي الإنساني». وهذا هو مكمن الأهمية البالغة وموطن الإثارة في نظرنا، لما يطرحه هذا الأمر من تحدٍّ صريح للتوجه السائد في دراساتنا المعاصرة، الذي يميل إلى إغفال إسهامات الإنسانويين والقفز فوقها باعتبارها لا ترقى إلى مصاف الإنتاج الفلسفي الأصيل. والعلة الرئيسة التي ساقها بول أوتو كريستلر، وهو من جهابذة دراسات عصر النهضة، لنفي صفة «الفيلسوف» عن بترارك ومريديه، هي في ذاتها علة جديرة بالتأمل والاستبصار.

إذ يشير كريستلر إلى أن أعلام الحركة الإنسانوية قد تخرجوا في الغالب في معين الدراسات النحوية وفنون البلاغة، التي تندرج ضمن «فنون الثلاثي» (التريفيوم trivium) التقليدية، وذلك على النقيض من أولئك الذين انكبُّوا على دراسة المنطق أو اللاهوت أو الفلسفة الطبيعية التي كانت جزءًا لا يتجزأ من «فنون الرباعي» (الكوادريفيوم quadrivium). أو أنهم كانوا، في أحوال أخرى، رجال دولة وأصحاب شأن عام، من طراز «الإنسانويين المدنيين» الناشطين في الحياة العامة، كبروني وسالوتاتي. وهكذا فالإنجاز الأسمى الذي حققه الإنسانويون، كما يحثنا كريستلر على فهم الأمر، تمثَّل في تقويضهم للأولوية المطلقة

التي أَوْلَتها الفلسفة السكولائية في أواخر العصور الوسطى للجدل بوصفه منهج المناهج وأساس التربية والتعليم (٤)، وفي إقصائهم لعلوم «الرباعي» الرياضية من صلب المناهج الدراسية لكليات الفنون. فبدلًا من الفنون الحرة السبعة المعهودة، قامت لديهم خمسة تخصصات إنسانوية، هي: النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، والفلسفة الأخلاقية.

ولم يكن يُفترض في دراسة هذه التخصصات الاعتماد المطلق على أرسطو وشراحه من العرب، أو الاقتصار على الكتب المدرسية الجامعية التقليدية، بل إن سبيل تحصيلها أصبح يتمثل في القراءة المتعمقة للمؤلفات التي استُعيدت حديثًا وأُتيحت للنور من أعمال المؤرخين والشعراء والخطباء والفلاسفة الأقدمين. ولهذا، يلحظ كريستلر أنه حتى تلك النصوص الإنسانوية التي تُعنى في المقام الأول بالفلسفة الأخلاقية، تحمل في طياتها، على نحو جلي لا تخطئه عين، بُعدًا بلاغيًّا وخطابيًّا واضحًا ونبرة وعظية أو تحريضية قوية.

ومع ذلك، ليس في شغف الإنسانويين بمحاكاة ضروب البلاغة الكلاسيكية، وبخاصة تلك الفصاحة الشيشرونية الأخَّاذة، ما يتعارض البتة مع كون مؤلفاتهم فلسفية أصيلة في جوهرها ومقاصدها. فلئن كان أفلاطون قد انتقد بحق الخطابة السفسطائية الزائفة في محاورته «جورجياس»، فإنه لم يلبث في محاورته «فيدروس» أن دافع بحرارة، وبأسلوب بليغ، عن تلك الخطابة التي تستنير بهدي الفلسفة وتأتمر بأمرها. ولئن كان أرسطو، في العادة، لا يصنِّف البلاغة أو الخطابة ضمن مباحث الفلسفة، فإنه قد أفرد لها مؤلَّفًا ضخمًا، تناولها فيه

بالبحث المنهجي والتحليل الدقيق. وفي حين أن الأبيقوريين قد نبذوا زخرف القول وبريق الأسلوب، فإن الرواقيين قد أبقوا على البلاغة بوصفها فرعًا من فروع علم المنطق لديهم.

ونحن نستحضر في هذا المقام، كما أسلفنا في [٣, ٤]، حجة شيشرون القائلة بأنه وإن كانت الحكمة أسمى شأنًا من فصاحة اللسان، وإن كانت الفصاحة التي لا تستند إلى حكمة مآلها إما إلى لغو فارغ أو إلى سلوك مُنافٍ للأخلاق، فإن الحكمة العارية عن قوة البيان تظل قاصرة عن التأثير في النفوس واستنهاض همم البشر ودفعهم إلى العمل. وعليه، كان لزامًا على الفيلسوف الذي ينشد أن يكون مربيًا مؤثرًا ومرشدًا فذًا، أن ينمِّي في نفسه ملكات البلاغة والخطابة ويتقن فنون التربية وأساليب التعليم. أما الجدل الذي مارسه الفلاسفة السكولائيون، فقد رأى الإنسانويون أنه لا يستحضر من الخطاب إلا جانبه المنطقي المحض، المتمثِّل في عمليات التعريف والتقسيم والبرهنة. ولم تكن انتقاداتهم للجدل السكولائي، وإعراضهم عن المُضي قدمًا في تلك الأشكال الأدبية المتولِّدة عن منهج «الإيجاب والسلب» (نعم ولا) الذي صبغ المناظرات الجامعية، إلا صدًى أمينًا لانتقادات شيشرون ذاتها للإغراق في الأقيسة المنطقية الذي اتسم به جدل الرواقيين في العصر الهلنستي. فمن جهة، كانت اللغة التي شاعت في تلك المناظرات لغة ركيكة، تنأى كل النأي عن بلاغة البيان وفصاحة اللسان، فضلًا عن كونها دخيلة على الاستعمال اللغوي اليومي المألوف. ومن جهة أخرى، فإن هذا النأي عن لغة الحياة المتداولة قد جعل الفلسفة الجدلية السكولائية ضربًا من

الطلاسم والألغاز، عصية على الفهم والإدراك بالنسبة إلى جمهرة أوسع من الناس.

وصدق بترارك إذ يكتب في «رسائله المألوفة»، ساخرًا ومتهكمًا، وكأنه يكشِّر عن أنياب ناقدة:

«إنهم [أي أولئك الجدليون السكولائيون] لينتمون حقًّا إلى ذلك الصنف من الناس الذي وصفه كوينتيليان في مصنَّفه «أصول فن الخطابة»، أولئك الذين تراهم وقد التهبت حماستهم وتوقدت براعتهم في حلبات المناظرة وصراعات الجدل، لكن ما إن تُخرِجهم من نطاق مماحكاتهم اللفظية وتلك الاعتراضات الشكلية التي برعوا فيها، حتى تجدهم في المواقف العصيبة التي تتطلب حكمة عملية، لا حول لهم ولا قوة، شأنهم في ذلك شأن بعض دواب الأرض الصغيرة التي تُظهِر خفة حركة ونشاطًا لافتًا ما دامت في حيزها الضيق أو جُحرها المحدود، فإذا بها تصير صيدًا سهلًا ولقمة سائغة بمجرد أن تغادر مأمنها إلى العراء الفسيح أو الميدان الرحب».

وعلى الضفة الأخرى، تجد أن الموضوعات الجوهرية التي يتناولها فن البلاغة هي شؤون المواطنين وهموم عامة الناس، لا القضايا التي تستأثر باهتمام رجال الدين وصفوة المتخصصين (راجع ٤.٥). ومن القواعد الراسخة في هذا الفن أن يعمد الخطيب البليغ إلى استخدام لغة تكون في متناول مختلف طبقات الجمهور، ويسهل عليهم إدراك مراميها. وإذا ما استحضرنا تقسيم أرسطو الثلاثي الشهير في كتابه

«فن الخطابة»، نجد أن قول الخطيب أو كتابة الأديب تشمل أيضًا بُعد «الإيثوس» (ethos)؛ أي الصورة التي يقدِّم بها المتحدث نفسه وشخصيته لجمهوره، وبُعد «الباثوس» (pathos)؛ أي ملكات التأثير في الوجدان واستمالة قلوب السامعين وتحريك عواطفهم. ولقد أسلفنا القول في القسم (٤،٣) بأن هذا البُعد الأخير تحديدًا؛ أي ما للغة البليغة من قدرة على استثارة المشاعر وتحريك النفوس، فضلًا عن دورها التعليمي، هو ما اعتبره بترارك ومن سار على دربه من الإنسانويين مكوِّنًا لا يُستغنَى عنه وجوهرًا لا يُقدَّر بثمن للفلسفة الأخلاقية.

ولقد كان الإنسانويون، بما تجلى في فكرهم مِن تأثُّر بالموروث المسيحي تارة وبإعجابهم العميق بحكماء الوثنية القديمة تارة أخرى، على وعي تام ودقيق بما أطلق عليه أرسطو مصطلح «الأكراسيا» (akrasia)؛ أي ذلك القصور الذاتي الذي يجعل مجرد معرفة الخير غير كافية لدفع المرء إلى طلبه بهمة والسعي الحثيث لتحصيله في واقع الحياة. وفي فقرة خالدة، كان لها دوي واسع وتردَّد صداها في أرجاء عصر النهضة، زعم بترارك في كتابه، الصادر عام ١٣٦٧ والمعنون بـ«عن جهلي وفي جهل الكثيرين سواي»، أن كتابات أرسطو في ميدان الأخلاق قد تزيد بالفعل من حصيلتنا المعرفية عن الفضائل والرذائل. ولكنه استدرك قائلًا: «إن الوقائع لم تبرهن قَط على تحقُّق ذلك الوعد الذي قطعه الفيلسوف (أرسطو)»... وهو أننا «نتعلم هذا الضرب من الفلسفة لا لغرض تحصيل المعرفة، بل لنصير به أفضل حالًا وأقوم سلوكًا» (Petrarch, De Ign.,82). ومحور النقد الذي يوجِّهه بترارك

«للفيلسوف» (أرسطو) في هذا المقام، إنما يدور حول مجموعة من المفارقات. فمن جهة، تقف المعرفة والفهم العقلي المجرد، ومن جهة أخرى، تقف المحبة وقوة الإرادة الدافعة:

«فشتَّان بين أن يعرف المرء حقيقة الشيء، وبين أن يصبو إليه قلبه ويحبه؛ وبون شاسع بين أن يفهم المرء أمرًا بعقله، وبين أن تريده نفسه وتهفو إليه إرادته. أجل، إنه [أي أرسطو] يلقِّننا ما الفضيلة، ولا أنكر عليه ذلك البتة؛ بيد أن الدرس الذي يلقيه علينا يفتقر أيَّما افتقار إلى تلك الكلمات النافذة التي توقظ الضمير كالوخز، وإلى تلك العبارات المتأججة التي تضرم في القلب نار الحماسة والغيرة، وإلى تلك الحجج الدافعة التي تستنهض الهمم بقوة نحو عشق الفضيلة والتحلي بها، ونحو مقت الرذيلة واجتنابها والاشمئزاز منها، أو هو، في أحسن الأحوال، لا يمتلك من هذه القوة الدافعة المؤثرة القدر الذي يكفي ويشفي» (De Ign., 102).

وكما يؤكد براين فيكرز (٢٠٠٨) بحق، فإن بترارك ومن سار على نهجه من الإنسانويين قد رأوا في الاستخدام البلاغي «الاستعراضي» (القائم على المدح والذم) على وجه الخصوص، إضافة جوهرية لا يمكن الاستغناء عنها للتحليلات النظرية البحتة في مبحث الأخلاق. ففي هذا الضرب من الخطاب، يمكن للتقريع اللاذع للأفعال الشائنة واستنكار النماذج السلبية أن «يوخز» ضمائر السامعين وخزًا يدفعهم إلى الشعور بالخزي والندم، تمامًا كما كان يفعل سقراط مع تلميذه ألبيباديس. وفي المقابل، فإن الثناء على النماذج الفاضلة وتقديم

القدوة الحسنة من شأنه أن «يضرم» في النفوس جذوة الشوق إلى الاقتداء والتشبه بأهل الفضل (Vickers, 2008: 734-7). وتتجلى لنا حقيقة الأمر بجلاء حين نعقد موازنة بين الأسلوب الأدبي الذي صِيغ به كتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو، وذلك الذي اتسم به «الدليل المختصر» لإبكتيتوس.

فكما كتب نقولا بيروتي إلى البابا نقولا الخامس، معبِّرًا عن هذه المفارقة: «الحق أننا بفضل كتابات الآخرين (من فلاسفة النظر)، نزداد معرفة بماهية العدل، وماهية الشجاعة والاعتدال، لكننا بفضل مواعظ إبكتيتوس وإرشاداته الروحية، نصير بالفعل شجعانًا وعادلين ومعتدلين» (omański, 1996: 108). وسيرًا على هذا الدرب، نجد مانيتي في كتابه «سيرة سقراط» (Vita Socratis)، مقتفيًا خطى بترارك، يُعلي من شأن المصنفات الأخلاقية لشيشرون وسينيكا ويقدِّمها على كتابات أرسطو، لما لمسه فيها من قدرة فائقة على التأثير في وجدان القرَّاء واستنهاض هممهم، «حتى إنها لتكاد تدفع أولئك الغافلين الساهين أو المنصرفين إلى شؤون أخرى، دفعًا إلى حبٍّ للفضائل يكاد يستعصي على التصديق، وإلى بُغض للرذائل لا يجد المرء له وصفًا».

وبعد هذا الذي بسطناه من حديث وأوضحناه من رؤى، نتحول الآن بأقلامنا لنسلِّط الضوء على ثلاثة من أعلام الفكر الإنسانوي الأفذاذ في عصر النهضة، أولئك النفر الذين أخذ كل واحد منهم على عاتقه بعزيمة صادقة مهمة نفض الغبار عن المفهوم العريق للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، وبثِّ روح جديدة فيه تعيد إليه شبابه ونضارته.

٦.٢. أدوية النفس لدى بترارك: رؤى رواقية في حلة مسيحية

لقد كانت حياة فرانشيسكو بترارك (١٣٠٤-١٣٧٤م) سلسلة من التنقلات والترحالات، لا تعرف الاستقرار، بقدر ما كانت شخصيته مركبة الأبعاد، متعددة الأوجه، عصية على التصنيف (Trinkhaus, 1971; Celenza, 2017). ففي مقتبل عمره، اشتُهر بترارك بأنه شاعر غزل مرهف الإحساس، نظم أروع قصائده بلغته الإيطالية المحلية، مستلهمًا إياها من مُلهمته «لورا»، وهي قصائد كانت مرآة صادقة تعكس ما صبغ وجوده من «تقلبات وجدانية، وتشظيات نفسية، وإحساس عميق بالغربة والاغتراب» (Zak, 2010: 82). ورغم هذه الشهرة الشعرية الواسعة، فإن بترارك، في «رسالته إلى الأجيال اللاحقة» (١٨٩٨) التي ذيَّل بها كتابه «رسائل شيخوخته»، لم يتردد في أن يقدِّم نفسه للعالم بوصفه فيلسوفًا للأخلاق في المقام الأول، إلى جانب كونه شاعرًا مبدعًا.

وهذا التناقض الظاهري بين الفلسفة والشعر، هذين الخصمين العريقين في الرؤية الأفلاطونية التقليدية، ليس سوى مظهر واحد من مظاهر عديدة للتجاذبات والتعارضات التي نسجت خيوط حياة بترارك المتشابكة ونتاجه الأدبي والفكري الغزير. فهناك أيضًا ذلك الصراع الخفي بين انتمائه المسيحي وولعه الشديد بالثقافة الكلاسيكية الوثنية التي كان يجلها أيّما إجلال؛ والتعارض الصارخ بين ميله إلى الاعتزال الرهباني والانقطاع عن صخب الدنيا، وبين توقه الجامح إلى المجد الدنيوي وبحثه الدؤوب عن الشهرة الواسعة؛ ناهيك بتلك التجاذبات

بين رواسب الثقافة القروسطية التي نشأ في أحضانها، وبين إرهاصات العالم الحديث الذي كان يتشكل وينبثق أمام ناظريه.

ويتوزع نتاج بترارك الأدبي والفكري الفذ على طيف واسع من الأجناس الأدبية وأنماط الكتابة (٥) (Kirham & Maggi, 2012). فإلى جانب ديوانه الشعري الذي نظمه بلغته الإيطالية المحلية، نجد بين دفتَي أعماله مجموعتَيه الشهيرتين: «الرسائل المألوفة» و«رسائل عهد الشيخوخة»، وهما عملان تولى بترارك بنفسه إعداده‍ما للطبع والنشر. وثمة أيضًا سِيَر تاريخية خلَّد فيها ذِكر «عظماء الرجال»؛ وملحمته الشعرية الكبرى «إفريقيا»، فضلًا عن مجاميع منتقاة من الأقوال المأثورة والنوادر والحكايات استقاها من معين تراث الأقدمين وآباء الكنيسة؛ وكتابه الباطني العميق «سري: أو حوار حول صراع الأهواء في نفسي»، وهو مصنَّف اتَّخذ من الحوار قالبًا له؛ وأخيرًا، ذلك المؤَّلف الضخم الذي أسماه «علاجات لنوائب الدهر وتقلبات الحظ بنوعَيه: السعيد والعاثر»، وهو كتاب يلفُّه اليوم غبار النسيان ويكاد لا يلتفت إليه القراء، رغم أنه كان يُعد من بين أكثر أعمال بترارك ذيوعًا وانتشارًا في العقود التي أعقبت رحيله عن دنيانا (Petrarch, 1991).

وليس ذلك التشابه الجلي بين الملامح الأدبية العامة التي صبغت نتاج بترارك، وبين ما اتسم به فكر وسيرة العديد من فلاسفة العصور القديمة الذين توقفنا عندهم بالدرس، وفي طليعتهم شيشرون وسينيكا، مجرد مصادفة عابرة أو اتفاق عرضي، بل إننا، في ثنايا أعمال بترارك، وكما أوضح ذلك بالبحث المستفيض والتحليل العميق كل من جور

زاك، ويوليوس دومانسكي، وإتيان أنهايم، وورودي إمباخ (Domański, 1996: 91–7; Anheim, 2008; Zak, 2010; Imbach, 2015)، لنشهد انبعاثًا صافيًا ونقيًّا على نحو لافت، لذلك الحس الهلنستي والروماني الأصيل لنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. فنتاجه الفلسفي برمته ينهض على أساس من النقد الصارم واللاذع، الموجَّه تارة إلى الجدل السكولائي وما شابهه من تحذلق فارغ (٤)، وتارة أخرى إلى نمط حياة أولئك الذين آثروا العيش بمعزل عن هدي الفلسفة ونورها (٨).

وهو يشتمل في طياته على ممارسات فكرية ورياضات وتمارين روحية (٣)، ويقدِّم للناس، وله هو نفسه، عزاءً وسلوى، ونصحًا وإرشادًا، وغير ذلك من «الأدوية الشافية» التي تداوي جراح الشقاء الإنساني وتخفِّف من معاناته (٦). وفي كل منحى من مناحي فكره، وكما يتجلى بوضوح في قصائده الشعرية، نجد أن تأملات بترارك الفلسفية تتجه دومًا صوب البحث الدؤوب عن الحكمة الحقة، وسعيه المتواصل لبلوغ تلك السعادة الخالدة التي طالما راوغته وظلت بعيدة المنال، عصية على الإمساك (٧، ٩).

ودعونا الآن نتوقف عند كل سمة من هذه السمات، لنفصِّل القول فيها تباعًا.

١) الفلسفة: مسلك حياة أم «لغو حديث»؟

إن ذلك النقد الحاد اللاذع الذي لم يفتأ بترارك يوجِّهه مرارًا وتكرارًا إلى الجدل السكولائي وما آل إليه، إنما ينبغي أن يُقرَأ ويُفهَم على ضوء المفهوم العريق لنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش (٤). فقد كان

بترارك يرى في إيلاء الفكر السكولائي الأولوية القصوى للجدل في أساليب التربية والتعليم، وصفة لا محيد عنها لتغليب قشور الألفاظ على لباب الحقائق، وتقديم التأنق الذهني المصطنع والبراعة اللفظية الجوفاء على الفضائل المعرفية الأصيلة والملكات العملية الجوهرية.

ويصدح بهذا الرأي أوغسطينوس، وهو الشخصية التي تجسِّد القرين الفكري أو «الأنا الأخرى» لبترارك، في الكتاب الأول من مؤلَّفه الشهير «السر» (سيكريتوم Secretum)، حيث يقول:

«إن هذا اللغو الذي لا ينقطع على ألسنة أهل الجدل لن تقوم له قائمة أبدًا، فهو لا يفتأ يقذف بالخلاصات المبتسرة والتعريفات الجوفاء كما تتطاير الفقاعات في الهواء، وهو، ولا ريب، مادة خصبة لسجالات عقيمة ومماحكات لا آخر لها، غير أن أصحابه، في غالب أمرهم، يجهلون جهلًا مطبقًا كنه الحقائق التي يلوكونها بألسنتهم ويخوضون في غمارها... وإن أمثل السبل للتعامل مع هذه الشرذمة، بما يتصنعونه من لا مبالاة زائفة واستخفاف مقصود، وبما استحوذ عليهم من فضول فارغ لا يسمن ولا يغني من جوع، هو أن نصكَّ أسماعهم ونقذف في وجوههم بعبارات التقريع اللاذعة والكلمات القارصة، فنقول لهم: «يا لكم من عصبة بائسة! ما بال هذا العناء المتصل الذي لا طائل من ورائه، وهذا الكدح الدائب الذي لا يعود عليكم بفائدة؟ ولمَ هذا الإسراف في قوى العقل وتبديد مواهب الفكر على دقائق الأمور التافهة والسفسطات السخيفة؟ فيا ليت السماء تشاء ألَّا يتجاوز ضرر سفهكم هذا حدود أنفسكم، وألَّا يصيب الناشئة من ذوي العقول النيرة» (Petrarch, 1989: 54).

إن الأمر الذي يعزب عن فطنة أولئك الجدليين، حتى وهم منهمكون في تشريح أدق التعريفات لمفهوم «الإنسان» والغوص في جزئياتها، هو أن الغاية الحقة للفلسفة ومهمتها الأسمى، كما يؤكد بترارك بقوة، إنما تتمثل في «صقل النفس وتهذيب الروح» (Anheim, 2008: 601). وعليه، فإن تلك الأعراف الجامعية والطقوس الاحتفالية التي يعلو بها شأن «حكماء هذا العصر» ويُحتفَى بهم في المحافل، ليست في نظر بترارك، الذي يطلق كلمته هذه مشوبة بسخرية لاذعة، إلا ضربًا من الهراء وقمة في السخافة، إذ إن «الحكماء بحق هم في وادٍ آخر، وفي مكان غير هذا الذي يتبوؤونه». ويفصِّل بترارك القول في ذلك فيقول:

«إنني لا أطلق لقب «الفيلسوف» على أولئك الذين يُطلَق عليهم، والحق يُقال، «أصحاب الكراسي» أو «المتفلسفة الجالسون» (ويُعرَفون باللاتينية بـ«كاثيدراريوس» cathedrarios). فهؤلاء القوم إنما يتفلسفون وهم قابعون على كراسيهم، أما في سلوكهم العملي فهم في غفلة مطبقة [عن المبادئ التي يتشدقون بها]، وكأنهم لا يعونها، إذ يلقون على الناس المواعظ والتعاليم، ثم هم أول من يضرب بالتوصيات عرض الحائط، وأسبق الخلق إلى انتهاك الشرائع التي يضعونها بألسنتهم... فليس عن هؤلاء، إذن، يدور حديثي، وإنما عن الفلاسفة الصادقين، أولئك الذين هم، وإن كانوا دائمًا قلة نادرة، يبرهنون بأفعالهم على صدق ما يدعون إليه بأقوالهم، وتأتي سيرتهم مصداقًا لكلامهم: أولئك الذين يعشقون الحكمة عشقًا صادقًا، ويُعنون بها عناية فائقة، ويجعلونها هاديًا لهم في دروب الحياة» (De vita solitaria, at Domański, 1996: 94).

وهكذا، فإن الفلسفة في رأي بترارك، كما كانت في رأي القدماء هي «مدرسة حقيقية لتعلُّم فن العيش». وتتمثل مهمتها الجوهرية في غرس «سجية نفسية قويمة» وتهذيب «ملكات الذهن الصالحة» لدى مريديها ومن ينهلون من معينها (Fam. 1, 9, 3). وانطلاقًا من هذا الفهم العميق للبُعد العملي لرسالة الفلسفة، يعيد بترارك أيضًا بعث وإحياء تصوُّرين آخرين من التصورات العريقة التي صبغت «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» في الحقبة التالية لسقراط. أولهما، أن جوهر عمل الفلسفة وقوام شأنها هو تطبيب الأرواح ومداواة أسقام النفوس وشفائها. ولقد طوَّر بترارك هذه الاستعارة الطبية الكلاسيكية، التي نجد لها أصداءً واضحة لدى أبيقور وشيشرون (٧)، وأفاض في توظيفها في سائر أعماله ومؤلَّفاته.

فهو يسطِّر قائلًا: «إن رعاية النفس واستصلاحها تقتضي فيلسوفًا حكيمًا، أما إتقان فن القول وحسن استخدام اللغة فيستلزم خطيبًا مفوهًا»، ثم يضيف مؤكدًا: «ويتعين علينا ألَّا نُغفل أيًّا منهما أو نهمله، إذا ما أردنا، كما هو شائع في الأقوال، أن تخلد ذكرانا في الأرض بعد موتنا». وسيرًا على نهج الأفلاطونيين والرواقيين الأقدمين، يرى بترارك أن الأهواء الجامحة والانفعالات الطائشة هي المنبع الأصيل لاعتلالاتنا الذهنية واضطراباتنا النفسية، وهو يفهم هذه الأهواء على أنها تنشأ في جوهرها عن ضروب من المعتقدات الواهية والأفكار المغلوطة التي يمكن، لحسن الحظ، تقويمها وتصويب مسارها:

«ولست أغفل قَط عن حقيقة أنه، كما هي الحال في أبدان البشر،

كذلك في نفوسهم وعقولهم التي تعصف بها أهواء شتى وتعتريها انفعالات متضاربة، قد يلوح للكثيرين أن «أدوية الكلام» والمنطق لا طائل من ورائها، أو أنها عديمة الجدوى. بيد أنه لا يغرب عن بالي، ولا يغيب عن فطنتي، أنه لما كانت «أمراض العقل» وأسقام النفس هي بطبيعتها خفية مستورة عن الأبصار، فكذلك تكون علاجاتها ووسائل الاستشفاء منها. ذلك أنه حتى أولئك الذين تثقل كواهلهم الآراء الزائفة وتحيط بهم المعتقدات الفاسدة من كل جانب، لا مناص لهم من أن يتخلصوا من ربقتها ويتحرروا من إسارها بفضل المبادئ السديدة والحكم الصائبة، حتى يتسنى لمن ترددوا في مهاوي الضلال بما وقر في آذانهم من باطل القول، أن يُنتشلوا من حضيض سقطتهم ويستقيم عودهم بما يتلقفونه بآذان واعية من حق وهداية».

وسيرًا على الدرب الذي سيسلكه مونتين من بعده، نجد بترارك يدافع بقوة وحرارة، بل وبشيء من العنفوان أحيانًا، عن ذلك المفهوم الأفلاطوني-الشيشيروني الأصيل الذي يجعل من الفلسفة استعدادًا للموت وتهيئة لملاقاة المصير المحتوم. «فماذا عساك أن تجيب، أيها الإنسان الواهن القوة، الضئيل الحيلة؟ أوَقد غاب عن ذهنك أنك إلى فناء صائر، وأنك ميت لا محالة؟»، هكذا يزمجر أوغسطينوس كالرعد في صدر كتاب «السر»، موجِّهًا خطابه إلى فرانشيسكو، تلك الشخصية التي تمثِّل قرين المؤلف وذاته الأخرى في الحوار. وعلى المنوال ذاته، نجد كتابه اللاذع «في تقريع الأطباء والطب» يحث قرَّاءه على أن «يتأملوا مليًّا في حقيقة موتهم، وأن يتدرعوا في مواجهته، وأن يروِّضوا أنفسهم

على احتقاره وازدرائه»، وهي رياضة تأملية تشهد بصحتها «رسائل بترارك المألوفة» وتؤكد ممارسته لها (Zak, 2010: 144-5). فالتأمل في الموت، هو ما يمثِّل في منظور بترارك «الفلسفة الحقة» في أصفى صورها وأعمق معانيها (Petrarch, Invectiva contra medicum, II, 9, at Anheim, 2008: 600).

فالحياة الفلسفية في أسمى صورها (٧) كما ارتآها بترارك، هي حياة انقطاع تأملي وعزلة عن صخب الحياة، وهو نمط عيش يجد قرابته الأوثق في مسلك الرهبنة الذي سلكه شقيقه جيراردو، لا في مذهب «الإنسانوية المدنية» الذي اعتنقه بروني وسالوتاتي وثلة أخرى من مريديه الإنسانويين (Blanchard, 2001: 401-2). ولقد ظل ذلك التوق العارم إلى مثل هذا «الفراغ الخلاق» (أو الـ«أوتيوم» otium باللاتينية؛ أي الوقت المخصص للدرس والتأمل) يلاحق بترارك كظِلِّه الملازم طوال مسيرة حياته. وكان هذا الحنين بمثابة الوجه الآخر لانتقاداته اللاذعة والمريرة لحياة أولئك الذين آثروا العيش بمعزل عن نور الفلسفة وهديها (٨)، وهي انتقادات تردِّد أصداء ذلك اللون الأدبي الرهباني المعروف بـ«ازدراء الدنيا»، كما أوضح ذلك بلانشار بجلاء (2001; McClure, 1991: 55-8). وبالكاد كان بترارك يتمالك نفسه أو يحافظ على هدوء طبعه حين يفيض قلمه بوصف ما يعتمل في صدره من «سخط واشمئزاز من هذا المكان الذي أقضي فيه أيامي، في هذه المدينة التي هي أكثر مدن الأرض كآبة وخرابًا وفوضى»، كما جاء في الكتاب الثاني من مؤلفه «السر» (٩١):

«أرى ذلك الحشد المختلط غير المتجانس من أصناف البشر، وأسراب المتسولين في ملابسهم البالية يزاحمون بمناظر بؤسهم مظاهر الترف الصارخ والبذخ الفاحش الذي ينعم به الأثرياء، فهؤلاء فريق قد طحنه البؤس المدقع وأضناهم الفقر المزري، وأولئك فريق آخر قد أبطرتهم النعمة وأفسدتهم الملذات، فانغمسوا في ألوان من المجون والعبث الصاخب؛ ثم فوق ذلك كله... ذلك الضجيج المتواصل الذي لا يهدأ، وتلك الجلبة التي تصم الآذان، الناجمة عن... أصوات غليظة مبحوحة تختلط فيها اللغات واللهجات، فيما المارة يتدافعون في الطرقات المزدحمة ويتزاحمون، لا يكاد الواحد منهم يجد سبيلًا للمرور».

وفي مؤلَّفه المسمَّى «عن حياة العزلة»، يصدح بترارك بما يشبه الأنشودة الأرضية التي تمجِّد حياة العزلة الهانئة والانقطاع المنتج، تلك الحياة التي وصفها بأنها «تفيض سلامًا وسكينة، وتكاد في صفائها ونقائها تضاهي حياة السماء ذاتها» (Anheim, 2008: 595). أما «الحياة العملية» الصاخبة، بكل ما فيها من كدح وسعي، فلا تُفضي بصاحبها، في منظور بترارك، إلا إلى دوامة من العجلة والقلق والاضطراب الذهني وشتات الفكر.

وأما «الحياة التأملية» الساكنة، فعلى النقيض من ذلك تمامًا، هي التي تمنح الإنسان القدرة على «الرجوع إلى ذاته الحقة» واكتشاف أغوارها ومكامنها (Fam. 2, 5, 6; cf. 1, 88; Zak, 2010: 87)، وهذا «الرجوع إلى الذات» هو ما يمثِّل، في نظر بترارك، جوهر الفلسفة، ومقصدها الأسمى (٦):

«آه أيتها الحياة «التأملية السامية»! يا من تقوِّمين اعوجاج النفس وتصلحين فسادها، وتهذِّبين الأخلاق وتُعلين من شأنها، وتجدِّدين في القلب ينابيع المودة الصافية، وتمحين ما يعلق بالروح من وصمات وعيوب، وتطهِّرين الفؤاد من أدران الخطايا والزلات، وتقيمين جسور الوصال والمحبة بين الإنسان وخالقه... يا من تزدرين شأن الجسد الفاني وتُعلين من قدر الروح الباقية، فتصقلين الأرواح وترتقين بها، وتكبحين جماح كل إفراط وتجاوز، وتوقظين القلوب الغافلة من رقدتها، وتنشئين في النفوس أشواقًا نبيلة ومطامح سامية، وتغذِّين شجرة الفضائل وتسندين بنيانها، وتروِّضين الأهواء الجامحة وتستأصلين جذورها من الأعماق؛ أنتِ يا حياة، ساحة التدريب التي فيها تُخاض المصارعات الروحية، وميدان السباق الذي فيه يُتنافس نحو الكمال، وقوس النصر الذي يُتوَّج به الظفر على الضعف والهوى، وأنتِ المكتبة الزاخرة التي منها ينهل العلم، والصومعة الهادئة التي فيها يحلو التأمل والفكر، والمحراب المقدس الذي فيه تُقام الصلاة، والجبل الشاهق الذي منه يُستشرف أفق التأمل العلوي ويُستلهم صفاء السماء... أجل، أنتِ كل هذا وذاك، مجتمعًا ومتآلفًا في آن واحد!» (Anheim, 2008: 595 -6).

٢) الفلسفة بوصفها «طبًّا للنفوس» (Medicina Animi)

وتأكيدًا لنهجه الميتا-فلسفي الذي ارتضاه، نجد بترارك، سواء في رسائله المتعددة أو في مؤلَّفه الموسوعي «علاجات لنوائب الدهر وتقلبات الحظ بنوعيه: السعيد والعاثر»، يصوِّر نفسه «طبيبًا للأرواح

ومعالجًا للنفوس» (٦)، يمتلك القدرة على تقديم أدوية شافية قوامها الكلمة الحكيمة، وذلك لطائفة واسعة وشاملة من العلل والأسقام التي تعتري النفس البشرية. فكتابه يعرض لما يناهز مائتين وأربعة وخمسين ضربًا من ضروب الإقبال والإدبار، أو اليسر والعسر، يمكن أن تجد لها بلسمًا شافيًا في وصفات هذا الطبيب الفيلسوف وتوجيهاته السديدة.

وتأتي في صدارة هذه العلل النفسية والأسقام الروحية: لوعة الحزن وألم الفقد، والكمد أو ما يُعرَف باللاتينية بـ «الأيجريتودو» («aegritudo»؛ أي الغم العميق والكرب النفسي) (McClure, 1991: 69–70; 25, 29)، ومرارة الغربة والنفي، وجموح الطموح، وغدر الحب وتقلبات الأقدار، وحتمية الفناء وهاجس الموت. وسيرًا على النهج الرواقي الأصيل، تُقدَّم علاجات بترارك هذه على لسان «العقل» ذاته، الذي يتوجه بخطابه إلى تجسيدات مشخصنة لكل واحد من العواطف الأربعة الرئيسة، كما ساقها شيشرون في «مناقشات توسكولان» (الكتابان الثالث والرابع)، وهي: «الأمل» (سبيس Spes)، و«الفرح» أو «الغبطة» (جاوديوم Gaudium)، و«الخوف» (ميتوس Metus)، و«الحزن» أو «الألم» (Dolor) (McClure, 1991 1991: 46-72).

وفي كتابات بترارك ذات النفحة «العلاجية للروح» (Panizza, 2009)، وعلى غرار ما ألفيناه في الآداب الوثنية والمسيحية التي استعرضناها في فصول سابقة، يتمثل المنطلق التوجيهي الأساسي لدى بترارك في دعوته، سواء لنفسه أو لمن يخاطبهم، إلى تركيز الاهتمام على أغوار الذات والنظر إلى الدواخل (٥). فبدلًا من الانشغال بالبواعث

الخارجية التي قد تبدو سببًا مباشرًا للحاجة إلى علاج فلسفي أو سلوى روحية، ينبغي لهم أن يحوِّلوا دفة اهتمامهم نحو كيفية استجابتهم الباطنية لتلك الوقائع وتفاعلهم الوجداني معها.

وعلى سبيل المثال، يطرح بترارك في «رسائله المألوفة» (٢، ٣، ٥) سؤالًا بلاغيًّا عميق المغزى على صديقه سيفيرو، قائلًا: «ما المنفى في حقيقته؟»، ثم يضيف: «أهو جوهر الموقف ذاته؛ أي مرارة البُعد عن عزيز وفقدان حبيب، أم أنه بالأحرى ذلك السخط المتأجج واللهفة المتعجلة الصادرة عن نفس كليلة واهنة، هي ما يضرم فينا نار الألم ويسبِّب لنا هذا الضيق المبرح؟»، فالحق أن بترارك، شأنه في ذلك شأن الفيلسوف الرواقي إبكتيتوس (Panizza, 2009)، يرى أن العلل الخارجية ليست هي مصدر قلق الإنسان الحقيقي ومبعث اضطرابه، بل إن مكمن الداء إنما يكمن في آراء البشر الخاصة حول هذه الأشياء وفي تصوراتهم الذاتية عنها:

> «أما إذا آثرت الرجوع إلى سريرة نفسك تستفتيها وتستلهم منها الرأي، وفضَّلت مناجاة ذاتك ومحاورتها على استجداء مشورة الآخرين والارتكان إليهم، فعندئذ، وحقك، لن ينقطع رجائي أبدًا في أن أرى منك جلائل الأعمال ومكارم الأفعال، ولأحسبنَّك في طليعة السعداء، بل أسعدهم حظًّا ونصيبًا، ما دمت قد أقمت من نفسك قاضيًا على ذاتك وحكمًا عليها، ولأراك حريًّا بأن تكون موضع غبطة تُحسَد عليها، لا مدعاة لشفقة أو سببًا لرثاء».

وتنساب تشخيصات بترارك لطبيعة العلل التي تعتري النفس

البشرية وأسبابها العميقة، في تمازج لافت وانسيابية شبه تامة، بين معجم المصطلحات الفلسفية المستقى من التراث المسيحي وذلك الموروث عن الحكمة الوثنية. فقبل عقد من الزمان من إنجازه لكتابه «علاجات لنوائب الدهر» ذي النزعة الرواقية الواضحة، نجد في السفر الثاني من مؤلَّفه «السر»، أن شخصية أوغسطينوس التي أبدعها بترارك -وهي صورة شفافة لا تخطئها عين للقديس أوغسطين التاريخي- تدفع محاورها المتردد فرانشيسكو (الذي هو ظل بترارك ومرآة نفسه) دفعًا، حتى على الرغم من ممانعته، إلى الإقرار بما استوطن في نفسه من ألوان الخطايا السبع الكبرى: من شهوة جامحة، وجشع دفين، وكسل روحي مقعد (أو ضجر قاتل)، وغضب شديد، وكبرياء مستعلية، وحسد لئيم، وشراهة نهمة.

وخلافًا لما ارتآه جور زاك، يبدو لنا جليًّا أن ثمة خيطًا رفيعًا من الاستمرارية يربط بين هذه العملية التي يصوِّرها بترارك وبين تلك الممارسات المسيحية العريقة المتمثِّلة في اتخاذ الكتابة وسيلة لسبر أغوار الذنب والتنقيب عن جذوره في أعماق النفس، كما نجد ذلك عند القديس أوغسطين، وغيغو الأول، وتوما الكمبيسي (Zak, 2010: 16-114). وعلاوة على ذلك، فإن شخصية «أوغسطينوس» التي يقدِّمها بترارك تطرح بوضوح ملامح «تأويلية مسيحية للذات» ذات طابع متفرد [راجع ٢،٥]. فهو، من هذا المنطلق، يسعى حثيثًا لإرغام فرانشيسكو الممانع المتعنت على أن يواجه بجرأة تلك الضروب المتعددة من خداع الذات والمراوغة النفسية، التي تقف حجر عثرة في طريق تغلُّبه على أسقامه الروحية وتجاوزه لعلل نفسه:

«فما من امرئ يمكن أن يقع في براثن الشقاء أو يستكين للتعاسة إلا إذا ارتضى ذلك لنفسه واختاره، لكن، وكما أسلفت التنويه في مستهل الحديث، إن في طبع الإنسان نزوعًا غريبًا منحرفًا، وميلًا دفينًا خطيرًا إلى أن يخدع ذاته بذاته، وتلك والله هي قاصمة الظهر وأم الكبائر في هذه الحياة. فإذا كان الحق أننا نخشى، ولنا كل الحق في ذلك، أن يغرِّر بنا من نعاشرهم أو أن يستغفلنا من نخالطهم من البشر... أفلا يجدر بك، بل، كم هو أحرى وأولى، أن تخشى أشد الخشية تلك المكايد التي تحوكها لنفسك، وذلك الخداع الذي تسلِّطه على ذاتك، حيث يكون لحب الذات، ولتأثير النفس على قراراتها، ولطول الإلف والعشرة مع خباياها، دور بالغ الخطورة وأثر لا يستهان به... وحيث يكون الخادع المخدوع والمهلك الهالك هو أنت، شخصًا واحدًا لا ثاني له؟».

بيد أنه، على الرغم مما سلف بيانه، نجد في مواضع أُخَر من كتاب «السر»، أن بترارك في تشخيصه لأسباب الشقاء الإنساني ومنابع الاعتلال البشري، ينحو منحًى أفلاطونيًّا أجلى وأوضح في استلهامه، إذ يُرجع أصل معاناتنا وجذر متاعبنا إلى أن الكائن البشري «يغمره طوفان جارف من الانطباعات والمؤثرات الحسية» التي «تنهال على حواسه الجسدية فترهقها وتُبتلَى بها» (Zak, 2010: 60)، الأمر الذي يحجب عنا القدرة على أن نرفع أبصارنا نحو الحقائق الخالدة، أو أن نتأمل بعقولنا في الأمور الأبدية السامية:

«لقد كُتب عليَّ، يوم أبصرت النور وجئت إلى هذه الدنيا،

وفيما كُتب مع هذا الجسد الذي ألبستني إياه الأقدار، ناموسٌ صارم يقضي بأنه لا مناص لي، بحكم هذا الاقتران العجيب بين روحي وبدني، من أن أكابد ألوانًا من العناء وألوانًا، ما كنت لأقاسيها أو أعرف لها سبيلًا لولا هذا القفص الطيني». وها هو الشاعر الفذ [فرجيل]، الذي سبر أغوار الطبيعة وأدرك خفايا أسرارها، حين وصف الأرواح البشرية بأن لها قوة وهّاجة، وأن أصلها سماوي علوي، لم يلبث أن أردف قوله هذا باستدراك دقيق، هو بمثابة القيد والشرط، فقال: «ما لم تثقل كاهلها الأجساد الفانية وتوهن من عزمها الأعضاء الأرضية والأطراف الترابية البالية». ثم يستطرد قائلًا: «ولهذا السبب ذاته، نراهم (أي بني البشر) فريسة للخوف والشهوة، وأسارى للألم والبهجة الزائفة، لكنهم مع ذلك كله، يعجزون عن إدراك أنوار السماء ومعرفة حقائقها السامية، إذ هم حبيسو ظلمات سجن مطبق، لا نافذة فيه ولا بصيص أمل» (Fam. 2, 5, 4; Zak, 2010: 88–9).

ولا ريب أن الباحث جور زاك محق حين يرى أن شخصية أوغسطينوس التي ابتدعها بترارك في مواضع أخرى من كتاباته، إنما تعبِّر عن موقف يمكن اعتباره، من وجهة نظر مسيحية، ضربًا من «المذهب البيلاجي» [نسبة إلى الراهب بيلاجوس] ذي المسحة الرواقية، وذلك فيما يتصل بمدى قدرة الإنسان على تحقيق إصلاحه الروحي بقواه الذاتية. فهذه الشخصية «الأوغسطينية»، التي تبدو في حقيقة أمرها أقرب إلى الفيلسوف الرواقي سينيكا منها إلى القديس

أوغسطين التاريخي الذي تحمل اسمه، تؤكد بإصرار منذ الصفحات الأولى من الكتاب الأول لمؤلَّف «السر»، أن كل مَن رَامَ خلاص نفسه بإخلاص وتجرُّد، وصدقت نيته وتواضعت سريرته، فإن هذه الإرادة الصادقة وحدها كفيلة بأن توصله إلى مبتغاه من الخلاص.

وما يتمخض عن هذا الطرح، في نهاية المطاف، هو نموذج لـ«طب النفوس» (medicina animi) مشبع بالروح الرواقية، ومتأثر بها تأثرًا عميقًا، يصوِّر الارتقاء الروحي للإنسان لا على أنه انفتاح على «النعمة الإلهية» وفيض منها، بل هو في جوهره استبطان لقاعدة الفضيلة وترسيخ لسلطانها في حنايا النفس:

«ولسوف تعلم علم اليقين أنك قد كسرت أخيرًا هذا الإسار عن عنقك، وتحررت من أغلاله، حين تكون، بعد أن ازدريت أهواء النفس البشرية ونزواتها، قد أصبحت طائعًا مختارًا لسلطان الفضيلة وحكمها الأسمى. ومنذ تلك الساعة، ستنطلق حرًّا طليقًا، لا يعوزك شيء، ولا تستعبدك حاجة، ولن تخضع بعد اليوم لسلطان بشر أو تكون رهينًا لأحد من الخلق؛ وعندئذ فقط، تتبوأ أخيرًا منزلة الملك المتوَّج، قويًّا كل القوة، سعيدًا تمام السعادة، تنعم بالرضا والكمال» (السر، ٧٨).

٣) القراءة والكتابة بوصفهما تمرينَين روحيَّين

بيد أن السمة الفارقة التي تميِّز ممارسة بترارك لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» عن غيرها، وتتجلى فيها أصالة رؤيته، إنما تكمن في طرائقه الخاصة في القراءة والكتابة (:Anheim, 2008; Zak, 2010

6-81). وهنا أيضًا، يتكشف لنا بجلاء مدى الدِّين الفكري العميق الذي يدين به بترارك لكل من السلالتين العريقتين: الرهبانية-المسيحية من جهة، والفلسفية-الوثنية من جهة أخرى، وهما السلالتان اللتان سبق لنا استعراض معالمهما في فصول متقدمة. فالقراءة عند بترارك، في أحد أبرز تجلياتها، وكما هو مأثور عن سينيكا في رسالته «في العزاء إلى بولبيوس»، هي سلوى للنفس وملاذ للروح من مكابدة هموم الحياة وأثقالها، وهو ما تشهد به رسالته التي بعث بها تعزية إلى صديقه سيفيرو (شأنها في ذلك شأن رسالته المؤرَّخة عام ١٣٧٢ إلى بوكاتشيو).

بيد أن بترارك، شأنه في ذلك شأن كبار المؤلفين الرهبانيين، كان على وعي تام بحدود القراءة إن هي ظلت مجرد تصفح للمقول من دون أن تقترن بتأمل عميق فاحص لما يقع تحت عين القارئ، لا سيما إذا كان المبتغى هو إحداث تحوُّل أخلاقي جذري في النفس والسلوك [راجع ٤.٢]. «لقد غدت هذه الطريقة السطحية في القراءة هي السائدة في زماننا هذا، فما أكثر هذا الحشد الهائل من أدعياء الثقافة والمتشدقين بالمعرفة، تلك الحثالة البغيضة، الذين تراهم قد انتشروا في كل حدب وصوب، يطيلون الجدال والنقاش في المدارس حول فن الحياة، في حين أنهم أبعد ما يكونون عن تطبيقه في واقعهم العملي!»، هكذا يئن أوغسطينوس شاكيًا لفرانشيسكو في مستهل الكتاب الثاني من «السر» (٩٢). ومن ثَم، ينبغي لفرانشيسكو أن يتعلم كيف يقرأ قراءة مغايرة، قراءة مثمرة، حتى يتسنى له أن «يجني من قراءته ثمارها المرجوَّة» (Zak, 2010). فعلى فرانشيسكو أن يعكف بهمة ونشاط على تدوين

«الهيبومنيماتا» («hypomnêmata»؛ أي الملحوظات الشخصية والتذكارات الفكرية) كلما طالع نصًّا، فيقيد ما يعرض له من حكم لافتة وأمثلة بليغة، قاصدًا بذلك ترسيخها في ذاكرته واستحضارها في المواقف التي تدعو إليها. وبهذه الطريقة، وبالرجوع مرة أخرى إلى استعارة التفلسف كضرب من ضروب الطب، يمكن لهذه الأفكار المستخلصة أن تزوِّد المرء بالنماذج الهادية، والإرشادات المنيرة، والعلاجات الناجعة في ساعات العسرة ومواقف الحاجة الماسَّة:

«فكلما عكفت على مطالعة كتاب، ووقعت عيناك فيه على حكم شافية أو أقوال مأثورة سديدة، أحسست بأن روحك قد اهتزت لها طربًا وأن فؤادك قد أُخذ بسحر بيانها الأخَّاذ، فلا تركن حينئذ إلى مجرد فضل فطنتك أو قوة حافظتك، بل احرص أشد الحرص على أن تستوعبها حفظًا عن ظهر قلب، وأن تجعلها جزءًا لا يتجزأ من نسيج وعيك ووجدانك بالإمعان في تأملها وترديدها على الدوام، شأنك في ذلك شأن الطبيب الحاذق فيما استقر لديه من علاجات ناجعة وخبرات عملية موثوقة، حتى إذا ما داهمتْك مَلمَّة من مَلمَّات الدهر، أو ألمَّت بك نازلة من النوازل في أي أوان أو مكان، وجدت البلسم الشافي حاضرًا في ذهنك، والدواء الناجع مسطورًا، إن صح هذا التعبير، في سويداء قلبك، تستلهم منه ما يروي غليلك ويطفئ لظى حيرتك».

وعلى غرار ما هو معمول به في ممارسة «القراءة الرهبانية المتعمقة» (الليكتيو lectio باللاتينية)، لكن مع توسيع الدائرة هنا

لتشمل أيضًا الكتابات «الدنيوية» التي خلفها شعراء الوثنية وخطباؤها وفلاسفتها (Zak, 2010: 144–8)، حري بالفيلسوف الذي يقتفي أثر بترارك أن يرتِّل ما يقرأه بصوت مسموع، مشاركًا في هذه العملية لسانه وعقله، وفمه وفؤاده، على حد سواء. والمقصد الأسمى من وراء ذلك هو تحقيق التمثُّل الكامل والتشرُّب الباطني العميق لتلك الخطابات الخارجية التي من شأنها أن تهذِّب النفس وتصقل الفكر وترتقي بالوجدان. ويقول بترارك معبِّرًا عن هذه التجربة: «ويعجز لساني عن أن يصف لك أي قيمة جليلة، وأي نفع عميم، يعود عليَّ وأنا في خلوتي من ترديد كلمات مألوفة وعبارات خالدة، لا أكتفي بمجرد استيعابها في الذهن، بل أحرص على أن ينطق بها لساني ويتلفظ بها فمي فعلًا... ويا لها من غبطة وسرور، ويا لها من لذة لا تضاهيها لذة، تلك التي تغمرني حين أردِّد بيني وبين نفسي تلك الكلمات المسطورة، سواء كانت من إبداع غيري من الأعلام أو حتى مما جادت به قريحتي أحيانًا!» (Fam. 1, 9, 11–12; cf. 1, 49; Zak, 2010: 80–1).

وأخيرًا، فإن فعل الكتابة عند بترارك يُعد بحد ذاته تمرينًا روحيًّا قائمًا بذاته، وممارسة عملية ينهض بها لتهذيب النفس (٣). فمن جهة أُولى، نجد لديه ممارسة «جمع المقتطفات» من حكم الآخرين ونفائس أقوالهم ونماذجهم الملهمة، وذلك بهدف استذكارها والتأمل فيها للاتعاظ والتهذيب الروحي: وهي ممارسة نجد أصداءها في الجذور الأولى لنشأة فن المقالة في بواكير العصر الحديث، وقد تجسدت في نتاج بترارك الأدبي مباشرة في مؤلَّفه المسمَّى بـ«سفر التذكارات

الخالدة» (Moss, 1996; Chechi, 2012). ومن جهة ثانية، كثيرًا ما كانت الكتابة عند بترارك تمثِّل في حد ذاتها وسيلة فعالة لتعزية الذات ومواساتها، ولمحاسبة النفس وتقويم اعوجاجها، ولسعي حثيث نحو تهذيب الروح والارتقاء بها، فضلًا عن كونها منبرًا يُقدِّم من خلاله النصح السديد والمشورة الخالصة للآخرين.

ولقد صرَّح بترارك بأنه إنما تصدى لتأليف ذلك السفر الضخم «في علاجات نوائب الدهر»: «ساعيًا، بأقصى ما وهبتني المقدرة، إلى تلطيف حدة أهوائي وأهواء قرَّائي، أو استئصال شأفتها بالكلية إن كان ذلك في حيز الإمكان» (Sen. 16, 9; McClure, 1991: 56). ونلمح بوضوح هذا المقصد العلاجي ذاته يكمن في خلفية العديد من رسائله ويصبغها بصبغته. ويظل الأمر الجوهري هنا، مرة أخرى، هو تلك الوظيفة الحيوية للكتابة المتمثلة في تعريض الإنسان ذاته لفحص دقيق من قِبَل «آخَر»، حتى إن كان هذا الآخر هو الذات الكاتبة عينها، وذلك بوصفها وسيلة لإعادة تأطير السلوك الشخصي وفحصه بعين ناقدة وتقويمه تقويمًا شاملًا. فالحوار الدائر في كتاب «السر»، حيث يتبدى أوغسطينوس نموذجًا مثاليًّا للأنا العُليا ومرشدًا روحيًّا سامي المقام، إنما هو تجسيد درامي متخيَّل لعملية محاسبة الذات هذه بعينها. ورغم أن هذا الكتاب لم يرَ النور في حياة بترارك، فإن مقدمته تفصح عن غايته بوصفه نموذجًا «حميمًا وعميق الغور» للكتابة الذاتية، يقترب في مقاصده وأهدافه من كتاب ماركوس أوريليوس الشهير «التأملات»:

«وكي لا يضيع هذا الحديث النفيس أو يذهب أثره أدراج

الرياح، فقد عقدت العزم على أن أقيده بالكتابة وأودعه هذا السفر المتواضع: لا رغبة مني في أن أضمه إلى سائر مصنفاتي، ولا طمعًا في أن أنال من ورائه ثناءً أو تقديرًا. فإن ما تطمح إليه نفسي أسمى من ذلك وأجل. غاية ما أرجوه هو أن أستطيع، كلما عاودت قراءته ومتى أنست من نفسي رغبة في ذلك، أن أستعيد في وجداني تلك اللذة الروحية العميقة التي استشعرتها وأنا أخوض غمار ذلك الحوار الباطني ذاته... وحين أهم بالخوض في لجج التأمل في القضايا الكبرى والأمور الجوهرية، فإن كل ما استودعته [هذا الكتاب] من أسرار وما حُفظ فيه من حديث جرى في خلوة النفس وسريرتها، سيعود ليُلقَى في روعي سرًّا مرة بعد أخرى، وكأني أستلهم تلك المعاني وأتلقاها غضة طرية من جديد» (Secr., 39).

على أن ثمة دلالة ثالثة، أحدث وأعمق، تكمن في طيات الأشكال التي اتخذتها كتابات بترارك، سواء تلك الموجَّهة إلى الآخرين أو التي ناجى بها ذاته، وهو ما أشار إليه جور زاك بتبصر (٢٠١٠: ١٠٠-٤؛ ٢٠١٢: ٥٠١). فالإعداد المتقن والعناية الفائقة اللذان أولاهما بترارك لـ«رسائله المألوفة» تمهيدًا لنشرها، مستلهمًا في ذلك تارة نموذج مراسلات شيشرون التي وقع عليها بترارك مكتشفًا، وتارة أخرى الأسلوب السينيكي في المكاتبات، كل ذلك ليشهد بجلاء على الطموح الذي كان يملأ بترارك لكي يقدم سيرة حياته الخاصة بوصفها نموذجًا يُقتدَى به وعبرة تُستقَى منها الدروس. فمن خلال هذه المراسلات الثرية، نطَّلع -نحن القراء- على دقائق حياة بترارك اليومية، وأسفاره

وترحاله، كما نلمس استجاباته المتأرجحة وردود فعله المترددة إزاء تقلبات الدهر وصروف الأقدار، تلك الأقدار التي رفعته من جهة إلى ذروة المجد الدنيوي ووهبته شهرة مبكرة شاعرًا وفيلسوفًا، وأذاقته من جهة أخرى مرارة الفقد وألم الخسائر الفادحة، وعذاب الصراعات الداخلية التي لم تعرف سبيلًا إلى الهدوء.

إن هذا النمط من الكتابة الذاتية لدى بترارك، الذي ينسج فيه ببراعة كشفًا للنفس يأسر القلوب أحيانًا بما يحمله من عفوية وصراحة، مع حديث باطني متشعب الأغوار يميل إلى الاستطراد والتأمل الحر، مرصِّعًا كل ذلك بفيض غزير من الحكم الكلاسيكية الخالدة التي استبطنها بعمق وتشربتها روحه، ليُعد بحق إرهاصة مبكرة وبشيرًا بظهور ذلك الجنس الأدبي الذي سيُعرَف لاحقًا باسم «فن المقالة» على يد الفيلسوف الفرنسي ميشيل دي مونتين (٥).

٦.٢. مونتين: كاتب المقالات بوصفه فيلسوفًا

إن جذوة نهضة الفكر الكلاسيكي والفنون التي توهجت في إيطاليا، سرعان ما انتقلت شمالًا بعد أن طوى الزمان صفحة الجيل المؤسس، من أمثال مارسيليو فيتشينو، وبيكو ديلا ميراندولا، وأساطين «الأكاديمية الأفلاطونية» (Kristeller, 1980: 69-88). فما بين ويلات الغزو الفرنسي الذي عصف بالبلاد، وسقوط جمهورية فلورنسا العريقة، واكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح الذي غيَّر مسار التجارة العالمية، وترسُّخ النفوذ الإسلامي على الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، يُضاف إلى ذلك كله اكتشاف العالم الجديد وانتقال مركز

الثقل الاقتصادي إلى أوروبا رويدًا رويدًا نحو السواحل الأطلسية -كل هذه العوامل مجتمعة قد أسهمت فيما أطلق عليه الباحثون اسم «أفول نجم عصر النهضة الإيطالية» (Bousma,2002).

ورغم هذا الانحسار، فإن المفهوم العريق والإنسانوي لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» قد واصل رحلته شمالًا، جنبًا إلى جنب مع الإبداعات الفنية والمعمارية الجديدة، يحمل لواؤه أساتذة النزعة الإنسانوية، ويتجسد في تلك الطبعات الحديثة، سواء باللسان اللاتيني أو باللغات المحلية، التي أخرجوها للنصوص الرواقية والأبيقورية والشكوكية التي أُعيد اكتشافها. فها هو إيرازموس، على سبيل المثال، يعد طبعة محقَّقة لكتاب شيشرون «عن الواجبات»، كما أن كتابه المسمَّى «كتيب الجندي المسيحي» الصادر عام ١٥٠٣م، ليعكس بوضوح لا لبس فيه طموح إيرازموس الأخلاقي الفلسفي نحو صياغة «مسيحية تستوعب الحلول التي قدَّمها الأقدمون للمعضلات الأخلاقية، وتؤكد إمكانية بلوغ حياة أخلاقية قوامها الأساسي ممارسة العقل وتربية الإرادة» (Ettinghausen, 1972: 5–6; Dealy, 2017). وسار خوان لويس فيفيس على النهج ذاته، مقتفيًا أثر بترارك في كتابه «علاجات لنوائب الدهر»، فسعى حثيثًا لإنجاز توليفته الفكرية الخاصة التي تمزج بين الفكر الأخلاقي الرواقي والتعاليم المسيحية، وذلك في كتابه الصادر عام ١٥٢٤م بعنوان «مدخل إلى رحاب الحكمة». ولعل أبرز الفلاسفة أثرًا، وأقربهم إلى النفوس وأدناهم إلى القلوب، ممن أنجبتهم تربة النهضة الشمالية الخصبة، هو ميشيل دي مونتين (١٥٣٣-

١٥٩٢م)، صاحب السفر الفريد «المقالات» (Essais) الذي أبصر النور عام ١٥٨٠، ثم صدرت طبعته المزيدة والمنقحة عام ١٥٨٨م.

ولم يكن ميشيل دي مونتين بأقل غوصًا في بحار تاريخ وثنية الإغريق والرومان وأشعارها وفلسفاتها، أو أقل تشربًا لروحها، من سلفه بترارك وغيره من أعلام النهضة الإنسانوية في إيطاليا. فكتابه الموسوعي «المقالات» حافل بدراسات متأنية وتأملات عميقة مخصصة لشخصيات خالدة، من أمثال كاتو الأصغر، وشيشرون، وديموقريطس، وهيرقليطس، فضلًا عن مقالة بعنوان «دفاع عن سينيكا وبلوتارخ» (وهما من أحب الكُتَّاب الأقدمين إلى نفس مونتين)، ناهيك بفيض لا ينضب من الإشارات والاستشهادات بسيرة سقراط وفكره (Limbrick,1973; Gontier & Mayer eds., 2010). فما من مقالة خطَّها، حتى تلك التي تتسم بطابع ذاتي وشخصي بحت، إلا وتجدها مرصعة كالعقد الفريد باقتباسات وشواهد من عيون آداب الرومان واليونان، ومن أقوال بليني وهوراس وشيشرون وفرجيل ولوكريتيوس وهيرودوت وثوسيديدس وأفلاطون، والقائمة تطول.

وسواء صحَّ ما ذهب إليه بيير هادو (٢٠٠٢أ: ٣٧٤) من أن «المقالات» ليست في جوهرها إلا ضروبًا من التمارين الروحية (٣) أم لم يصح، وهو ما سنتناوله لاحقًا، فمما لا يرقى إليه الشك أن مونتين كان على اطلاع وثيق ومعرفة حميمة بأفكار الأقدمين وتصوراتهم حول «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». فهو القائل، في عبارة غدت شعارًا له ونبراسًا (٧): «إن حرفتي التي أتقنها، وفني الذي أبدع فيه، إنما هو فن العيش ذاته» (الكتاب الثاني، الفصل ٦، الصفحة ٢٧٤).

لقد أبدع ميشيل دي مونتين رائعته «المقالات» بعد أن اعتزل الحياة العامة في أواخر عقده الثالث، تاركًا وراءه منصبه بصفته قاضيًا مرموقًا. ولعل مما أثار دهشة مؤلفها، كما صرَّح هو بذلك، أن هذا العمل قد لاقى قبولًا جماهيريًّا واسعًا ونجاحًا فوريًّا لم يكن في الحسبان. ومنذ ذلك العهد، لم تتوقف طبعات «المقالات» عن الصدور، ولم ينقطع سيل المعجبين بها، بل ظلت تستقطب كوكبة إثر كوكبة من العقول النيرة والأقلام المبدعة، من أمثال شكسبير، وفولتير، وديدرو، ونيتشه، وفرجينيا وولف، وستيفان زفايج. والواقع أن القالب الأدبي (٥) الذي صبَّ فيه مونتين أفكاره كان متفردًا في سمائه، مبتكَرًا في أسلوبه.

ففي صورتها النهائية المكتملة، اشتملت «مقالات» مونتين على مائة وسبعة فصول، توزعت على ثلاثة أسفار، ومقدمة موجزة لاذعة في إيجازها. وتتفاوت هذه المقالات في حجمها تفاوتًا كبيرًا، فمنها ما لا يتعدى بضع صفحات قلائل، ومنها ما يمتد ليشكِّل مؤلفًا قائمًا بذاته، كمقالته الشهيرة «دفاع عن ريمون سيبوند». ورغم هذا الثراء، يبدو العمل في مجمله وكأنه يفتقر إلى خطة مرسومة أو تصميم منهجي واضح المعالم. فهو ينتقل من موضوع إلى آخر، مستعرضًا كل قضية من خلال سرد متدفق لسيل من الحكايات والأمثلة والنماذج، يستقيها تارة من المصادر القديمة وتارة من الحديثة، وتارة من التراث الوثني وتارة من المسيحي، مفضِّلًا هذا الأسلوب على الحجاج المنطقي المتسلسل أو البناء القياسي الصوري. بيد أن مونتين لم يكن ليأبه لهذا الافتقار الظاهري للنسق والترتيب، بل إنه ليفاخر بـ«الخطة العشوائية

المتفلتة من كل قيد» التي صبغت «مقالاته» (الكتاب الثاني، الفصل ٨، الصفحة ٢٧٨)، وبأنه هو نفسه «يتظاهر بالحمق أحيانًا أو يلعب دور الجاهل» (الكتاب الثاني، الفصل ٣، الصفحة ٢٥١).

ونجد في «المقالات» انفتاحًا حقيقيًّا على عالم التفاصيل الدقيقة والأمور العابرة، وعلى الأحداث العرضية والوقائع الآنية، وهو انفتاح يذهب بنا إلى آفاق أبعد بكثير حتى من تلك الصراحة الشخصية الأخَّاذة التي عهدناها في «رسائل» بترارك، والتي كانت تخلب الألباب وتنزع سلاح أي متحفز. «فما من موضوع، مهما بدا في ظاهره هينًا أو تافهًا، إلا ويستحق أن يجد له موضع قدم في هذه «الملحمة النثرية المتنوعة الأنغام والمقامات»، هكذا يناجي مونتين نفسه متأملًا (الكتاب الأول، الفصل ١٣، الصفحة ٣٢). فهو يرى أن موضوعات مثل: «الروائح»، و«أكلة لحوم البشر»، و«عادة ارتداء الثياب»، و«الأسماء»، و«كيف نبكي ونضحك للسبب عينه»، و«الإبهام»، بل وحتى «النوم»، تستحق أن يفرد لها مقالات. وفي «مقالات» مونتين، تتناغم الأفكار الإنسانوية الراسخة والاستشهادات اللاتينية التي تنم عن علم غزير، وتتداخل مع نوادر من صميم حياته الشخصية ومشاهدات لغرائب وعجائب من مختلف البقاع والأقوام والأجواء والأزمان.

فماذا عسانا أن نقول، إذن، عن طبيعة الجنس الأدبي (٥) الذي ينتمي إليه هذا المؤلف الفذ؟ وما سماته الفارقة؟ إن الفعل الفرنسي «إيسييه» (essayer)، الذي منه اشتُق اسم «المقالة» (essay) في اللغات الأوروبية، ليحمل في طياته دلالات ثرية تشمل الاختبار، والمران،

والمحاولة، والتجريب، والفحص الدقيق، كما يعني أيضًا اكتساب المرء للخبرة أو التعلم من خلال معايشة التجارب الحياتية. وإنصافًا لمونتين ولأسلوبه، يجدر بنا القول إن العديد من الكتابات القديمة تشاركه «مقالاته» في ذلك الافتقار الظاهري للنسق المنطقي الصارم، وفي كثرة الدوران حول الفكرة المحورية، وفي ذلك التلاعب الحر بالاستطرادات التي تتوالى بلا ترتيب سابق.

والواقع أن القرب الشديد بين طبيعة الكتابة في العصور القديمة وبين أسلوب الحوار الشفهي الحي، ليرجِّح كفة مثل هذه الأنماط من الخطاب المتشعب، المائل إلى الاستطراد والتداعي الحر للأفكار (Hadot, 2020: 81-90)، بل إن مونتين نفسه يصرِّح بأن سينيكا وبلوتارخ هما أحب المؤلفين إلى نفسه وأقربهم إلى قلبه، ذلك لأن «المعرفة التي أنشدها في كتاباتهم تُعرَض في صورة شذرات متناثرة وفصول مستقلة، لا تكلِّفني عناء قراءة مطوَّلة ومجهِدة... فهي تخلو من أي تسلسل منطقي أو ارتباط ضروري فيما بينها» (راجع الكتاب الثاني، الفصل ١٠، الصفحة ٣٠٠).

فمن ناحية، تبدو «مقالات» مونتين وكأنها تجسيد لضرب مستحدث من «الملحوظات والتذكارات الفلسفية» (هيبومنيماتا hypomnêmata)، على منوال «تأملات» ماركوس أوريليوس (وذلك، ويا للعجب، رغم شكوى مونتين المتكررة من سوء حافظته وضعف ذاكرته!) (راجع الكتاب الأول، الفصل ٩، الصفحتين ٢١-٢٢). فالوتيرة العالية التي يستشهد بها مونتين بالأمثلة الحية، والنقول المأثورة،

والقصص المعبرة، سواء لتوضيح الموضوعات التي يتناولها أو لتخصيصها وتقييد إطلاقها، لتشهد على أن جذور هذه المقالات (وهي في هذا الجانب على الأقل، شبيهة بـ«مقالات» فرانسيس بيكون التي ظهرت لاحقًا) إنما تعود إلى دفاتره الشخصية التي جمع فيها مقتطفاته وملاحظاته (commonplace books)، وهو رأي ذهب إليه بيير فيلي بوجه خاص (فيلي، ١٩٠٨؛ قارن الكتاب الأول، الفصل ٢٥، الصفحة ١٠٠). وكثيرًا ما تبدو مقالاته الأولى، تلك الأقصر نفسًا والأوجز عبارة، وكأنها -شأنها في ذلك شأن «مقالات» بيكون الموجزة- قد نسجت خيوطها بالكامل تقريبًا من هذا الضرب من «الكتابة عن الذات وللذات»، حيث كان مونتين ينتقي الاقتباسات والنماذج من مصادر شتى حول الموضوع الذي يحمل عنوان المقالة، ثم يضيف إليها ما يلزم من أدوات الربط وعبارات الوصل ليصوغ من هذا العقد المنظوم مقالة قائمة بذاتها، مكتملة البنيان (Mack, 1993).

ومن ناحية أخرى، وعلى غرار ما ألفيناه في رسائل بترارك، تتخذ «مقالات» مونتين طابع سيرة ذاتية لا تخطئه العين، بل إن مونتين نفسه، في مقدمة كتابه (٢)، لا يتردد في أن ينبِّهنا، وإن كان بشيء من المبالغة المحببة إلى النفس، إلى أن «مقالاته» هذه إنما تدور حول شخصه هو، وتكاد تكون خالصة له دون سواه:

«إني، والحق أقول، حين شرعت في تأليف [هذه المقالات]، لم أضع نصب عيني غاية أخرى غير غاية عائلية بحتة، وشأنًا خاصًا لا يتعدى ذلك، فلم يكن في حسباني، ولا جال بخاطري، أن أقدِّم

لك بها خدمة أيها القارئ العزيز، أو أن أجتلب لنفسي من ورائها ذكرًا حميدًا أو مجدًا مؤثَّلًا... كل ما أبتغيه منها هو أن أُرى فيها على سجيتي التي فُطرتُ عليها، وفي صورتي الحقيقية، بسيطة عادية، لا تكلُّف فيها ولا تصنُّع، ولا زخرف قول أو تأنق عبارة، ذلك أني إنما أرسم فيها نفسي، وأصوِّر فيها ذاتي لا غير... وعليه، أيها القارئ الكريم، فإن «أنا» هي مادة هذا الكتاب ومحوره الأوحد، فلا موجب إذن لأن تهدر وقت فراغك الثمين في مطالعة موضوع على هذا القدر من التفاهة، أو أن تشغل نفسك بأمر لا طائل من ورائه ولا فائدة تُرتجَى. فليكن هذا وداعي لك».

- كتبه ميشيل دي مونتين، في الثاني عشر من يونيو، لعام ١٥٨٠ م

بيد أننا هنا، وكما هو الشأن لدى ماركوس أوريليوس أو بترارك، نجد أن فعل الكتابة ذاته، بل وطريقة أدائه وممارسته، لا تقل أهمية عن الموضوعات المطروقة والغايات المتوخَّاة، في الكشف عن كوامن شخصية الكاتب والتعبير عن مكنونات ذاته. فكتابه وكيانه، كما يصرِّح مونتين في مقالته المعنونة «عن التوبة» (الكتاب الثالث، الفصل الثاني، الصفحة ٦١١)، «متلازمان تلازُم الروح والجسد، يسيران جنبًا إلى جنب لا يفترقان». والحق أنه بتسطيره لهذه التأملات المتناثرة والخواطر المتفرقة، يقر مونتين بأنه قد أحدث، عن وعي وقصد، تحولًا جذريًّا في صميم ذاته، وصاغ من جديد كينونته التي هو عليها:

«وحتى لو فرضنا أنه لن يقرأني أحد من الناس، فهل أكون بذلك قد بدَّدت وقتي الثمين سدًى، إذ استغرقت ساعات طوالًا

من الفراغ في إمتاع نفسي بهذه الخواطر اللذيذة والأفكار النافعة؟ كلا! فإنني وأنا أعكف على صياغة هذه الصورة على شاكلة ذاتي، وتشكيل هذا الأثر على غرار ما أنا عليه، كم وجدت نفسي مضطرًّا، مرة تلو الأخرى، إلى أن أروِّض طبعي الجامح، وأقوِّم اعوجاج نفسي، حتى تستقيم لي هيئة قويمة وسمت معتدل، فجاءت النسخة صادقة أمينة، بل وكأنها، على نحو من الأنحاء، قد شكَّلت نفسها بنفسها وتكوَّنت من تلقاء ذاتها... فوالله، ما صنعت هذا الكتاب بأكثر مما صنعني هو: إنه كتاب لُحمته من سُداة مؤلفه، وجوهره من ذات جوهره، كأنهما قرينان لا ينفصلان» (الكتاب الثاني، الفصل الثامن عشر، الصفحة ٣٠٤).

ورغم أن «مقالات» مونتين تحتمل قراءات متعددة وتتيح تأويلات من زوايا مختلفة (Schaeffer, 1990)، فإن ما يهمنا في هذا المقام، وما سنركِّز عليه بحثنا، أمران اثنان لا ثالث لهما: أولهما، تبيان مدى تأثر مونتين العميق بالفكرة العريقة لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» وما يدين به من فضل لهذا التقليد الفلسفي الأصيل؛ وثانيهما، استكشاف تلك التحولات الجوهرية والتجديدات النوعية التي أحدثتها «مقالات» مونتين ذاتها في بنية هذا التقليد وفي مساره التاريخي.

أولًا: الميتا-فلسفة الهلنستية الجديدة في رؤية مونتين

إن مونتين لا ينبري للدفاع عن تلك القصدية «العملية» الأخلاقية لعملية التفلسف، وهي القصدية التي يدور حولها بحثنا هذا (٥)، بل إنه ليسلِّم بها تسليمًا كأنها من بديهيات الأمور التي لا تحتاج إلى إقامة دليل

أو سَوْق برهان. فالفلسفة في نظره «هي التي تلقِّننا كيف نحيا»؛ وهي «صانعة الأحكام السديدة ومقوِّمة السجايا والأخلاق» (الكتاب الأول، الفصل الخامس والعشرون، الصفحة ١٢٠)، وهي كذلك «علم يضبط سلوك البشر ويقوِّم مناهج عيشهم» (الكتاب الأول، الفصل الخامس والعشرون، الصفحة ١١٧). ويصدح بقوله، في عبارة لا تخلو من تحدٍّ: «إما أن يكون عقلنا هذا أضحوكة وسخرية، وإما ألَّا تكون له غاية يرمي إليها سوى تحقيق طمأنينتنا وقناعتنا، وألَّا ينشد مبتغى، في نهاية المطاف، إلا أن يجعلنا نحيا حياة هانئة طيبة» (الكتاب الأول، الفصل العشرون، الصفحة ١٢٢).

ولقد كان مونتين متمكنًا أيّما تمكُّن، ومتبحرًا في الإحاطة، دونما كد أو عناء، بمذاهب الرواقيين والأبيقوريين والأفلاطونيين والشُّكَّاك، وبإعلان هذه المدارس قاطبة عن السعادة القصوى (أو «اليودايمونيا» eudaimonia) غايةً أسمى للحياة الإنسانية (٧). ففي مقالته المعنونة «عن الفضيلة»، يخص بيرون بالثناء والإطراء، شأنه في ذلك شأن «سائر من كانوا فلاسفة بحق وحقيق»، وذلك لأنه «جعل من حياته وسيرته ترجمة صادقة لمذهبه، وتطبيقًا عمليًّا لتعاليمه» (الكتاب الثاني، ٣٠). وفي مقالته «عن الكتب»، يصف تعاليم كل من سينيكا وبلوتارخ المتعلقة بفن العيش بأنها «زبدة الفكر الفلسفي وخلاصة الحكمة النقية» (الكتاب الثاني، ١٠، ٣٠٠).

إن السؤال الجوهري عن «كيف ينبغي لنا أن نحيا؟»، وهو السؤال الذي يردِّد فيه مونتين أصداء حكمة سقراط العميقة، ليمثِّل في نظره

أشق المسائل وأعقدها، وأجلّها قدرًا وأعظمها شأنًا، وذلك برغم كل ما يتشدق به أصحاب الفكر «الرزين» من دعاوى وما يرفعونه من شعارات.

ثم يطلق مونتين صرخة شكوى، لا تخلو من مرارة وأسى، قائلًا:

«إننا لفي حماقة كبرى، وما أشد غفلتنا! يقول أحدنا معاتبًا أو متذمرًا: «لقد قضى فلان عمره في خمول وكسل»، أو «ها قد انقضى يومي هذا ولم أصنع فيه شيئًا يُذكَر». عجبًا لك! أَوَما عشت هذا اليوم ملء رئتيك وأنفاسك؟ إن مجرد أن تحيا وتتنفس لهو، في حقيقة الأمر، ليس فقط أصل كل شواغلك وأساس كل مهامك، بل هو أشرفها جميعًا وأرفعها قدرًا على الإطلاق. ثم يأتيك آخر فيقول متفاخرًا أو متأسفًا: «آه، لو أني تقلدت مناصب الدولة الرفيعة، أو ألقيت على عاتقي مسؤولية تدبير الأمور الجسام، لأريت القوم أيَّ رجلٍ أنا، ولأبهرتهم بما يمكنني إنجازه وتحقيقه!». رويدك يا هذا، ولا تتعجل! أَوَقد عرفت أولًا كيف تتأمل في خبايا نفسك وتحسن سياسة حياتك وتدبير شؤونها؟ إن كنت قد بلغت ذلك، فقد أنجزت أعظم عمل يُرتجَى وأجلَّ مهمة تُبتغَى... أَوَقد أتقنت فن تهذيب سلوكك وتقويم طباعك؟ إن كنت كذلك، فقد أتيت أمرًا يفوق بمراحل شأن ذلك الذي خطَّ المجلدات وألَّف الأسفار، وهو عن تدبير ذاته في غفلة سادر» (الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر، الصفحة ٨٥٠).

وفي الوقت ذاته، يقر مونتين بنموذج الحكيم كما تصوَّره الفكر الفلسفي القديم (٩)، بكل ما يتسم به هذا النموذج من سكينة روحية

مثالية وعظمة نفس لا تُضاهَى (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الصفحة ٣٨٧)، لكنه في إقراره هذا لا يسلِّم به تسليمًا مطلقًا، بل يحيطه بسياج من التحفظات والقيود. وهو إذ يفعل ذلك، يسير على نهج الرواقيين، فيعتبر سقراط وكاتو الأصغر نموذجَين فذَّين لمثل هؤلاء الحكماء، الذين تأصَّلت الفضيلة في نفوسهم حتى غدت لهم طبيعة ثانية وسجية لا تنفك عنهم، «فقد أضحت (الفضيلة) هي جوهر أرواحهم الخالص، وسجيتهم الفطرية التي درجوا عليها واعتادوها؛ وما بلغوا هذه المنزلة إلا بفضل طول الدربة والمران على تعاليم الفلسفة ومبادئها السامية، بعد أن صادفت هذه التعاليم لديهم استعدادًا فطريًّا خصبًا وطبيعة نقية صافية قابلة للكمال» (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الصفحة ٣١٠).

وكما كانت الحال عند بترارك وحكماء العصور الغابرة، فإن إعلاء شأن هذا الحس العملي للفلسفة إنما يشكِّل وجهًا لعملة معيارية ذات وجهين، يكشف وجهها الآخر عن نقد لاذع وعنيف لذلك «التحذلق الأجوف» المنفصل عن واقع الحياة (٨)، ذلك الضرب من العلم الذي «يحشو الذاكرة حشوًا سخيفًا ويترك الضمير والفهم خواءً على عروشهما، ويُبقيهما قفرًا»، شأنه في ذلك شأن الطيور التي تجلب الحَب «في مناقيرها إلى أعشاشها من دون أن تتذوقه هي نفسها لتقتات به صغارها» (الكتاب الأول، الفصل الرابع والعشرون، الصفحة ١٠٠). فأساطين العلم في الجامعات، في نظر مونتين، أبعد ما يكونون عن أن يُتَّخذوا قدوة أو يُضرَب بهم المثل، بل هم في حقيقة أمرهم «أعجز ما

يكونون عن النهوض بأعباء المناصب العامة، وعن تدبير شؤون حياتهم اليومية، بل وحتى عن مجاراة أخلاق العامة وسجاياهم، وإن كانت في بعض الأحيان وضيعة أو سوقية» (الكتاب الأول، الفصل الرابع والعشرون، الصفحة ٩٩). وفي مقالته المعنونة «في شأن العاجزين والمقعدين»، يوجّه مونتين سهام نقده اللاذع إلى «أولئك الذين يدَّعون المعرفة ويتظاهرون بها، وما يستبد بهم من غرور ذاتي لا يُحَد وزهو بالنفس لا يُقاس» (الكتاب الثالث، الفصل الحادي عشر، الصفحة ٧٩٢). وكما سيفعل فرانسيس بيكون بعده بقليل، نجد مونتين يثور ثورة عارمة على كل تلك التصورات لـ«حياة الفكر (vita mentis)» التي ينشغل فيها المرء «بتأويل التأويلات وشرح الشروح أكثر من انشغاله بتأويل الأشياء ذاتها وفهم كنهها» (الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر، الصفحة ٨١٨).

فغاية الفلسفة، كما يتفق مونتين في ذلك مع مدارس الفكر الهلنستية، ليست مجرد تحصيل العلم لذاته أو تكديس المعارف في الذهن، بل هي، في المقام الأول، تهذيب الفضائل وصقل الملكات، ومعها تنمية «الانفعالات السوية» أو «الأحاسيس النبيلة» (يوباثيا eupatheiai). ويكتب مونتين في هذا الصدد (الكتاب الأول، الفصل التاسع عشر، الصفحة ٣٧): «ومن بين أجل المنافع التي تسبغها علينا الفضيلة، تبرز فضيلة ازدراء الموت كواحدة من أعظمها، إذ هي السبيل المفضي إلى سكينة وادعة وطمأنينة هانئة لا يعكّر صفوها شيء». ويردِّد مونتين في هذا المقام أصداء حكمة الإمبراطور ماركوس أوريليوس،

فيصف نجاعة الممارسة الفلسفية وقدرتها الشافية بأنها تنطوي على تهيئة وتطهير ما يشبه «الحجرة الخلفية للنفس»، أو «الخلوة الباطنية السرية» التي يمكن للمرء أن ينسحب إليها متى شاء ليستعيد صفاءه، إن لم تكن تلك «القلعة الداخلية الحصينة» (٥) التي تحميه من صروف الدهر:

«حري بنا أن نسعى لأن تكون لنا زوجات وأبناء، وأموال وعقارات، وأن ننعم قبل ذلك كله بصحة وافرة وعافية تامة... ما وسعنا إلى ذلك سبيل؛ على ألّا نتعلق بهذه الأعراض تعلُّقًا يجعل سعادتنا رهينة لها، ويتوقف عليها هناؤنا وشقاؤنا، بل ينبغي لنا أن نعتزل بأنفسنا في غرفة خلفية نجعلها خالصة لنا وحدنا، نحفظها حرة أبيَّة من كل شائبة، ونقيم في رحابها مملكة حريتنا الحقة، وصرح عزلتنا الجوهرية، ونجد في كنفها ملاذنا الأمين وملجأنا الحصين» (الكتاب الأول، الفصل الثامن والثلاثون، الصفحة ١٧٧).

وفي قلب «مقالات» مونتين، يكمن ذلك التقييم العميق لِما لملكةِ الحكمِ (أو قوة التميز) فينا من أثرٍ حاسم وقدرة فاعلة على تشكيل طبائعنا وصياغة شخصياتنا. فالحكم، والضمير، والفهم، هي مفاهيم محورية في منظومة مونتين للأخلاق (٦)، إذ يرى أن «ملكة الحكم أداة صالحة للاستعمال في الموضوعات كافة، وتجد لها مدخلًا في كل شأن من شؤون الحياة» (الكتاب الأول، الفصل الخمسون، الصفحة ٢١٩؛ دي لا شاريتيه، ١٩٦٨). وتأتي المقالة الرابعة عشرة من الكتاب الأول

لـ«المقالات» بمثابة تأمل مباشر وعميق في تلك الحكمة الخالدة التي أرساها الفيلسوف الرواقي إبكتيتوس، ومفادها أن المؤثر الحقيقي فينا ليس الأشياء الخارجية، بل أحكامنا نحن وتصوراتنا الذهنية عنها. ويقر مونتين بأن «الرأي قوة جبارة، ذات بأس وجرأة، لا تعرف لها حدًّا ولا تقف عند مقياس» (الكتاب الأول، الفصل الرابع عشر، الصفحة ٤١).

فالأقدار، في نظره، لا تملك أن تملي على الناس كيف يستجيبون لتقلبات الأحداث ونوائب الدهر؛ وللبرهنة على ذلك، يسوق مونتين في مقالته أمثلة حية ونماذج مؤثرة لأناس من البسطاء واجهوا الموت بشموخ وكبرياء، ولجنود آثروا الشهادة على التخلي عن مواقعهم أو الفرار من ساحة النزال. ويؤكد مونتين بحزم (الكتاب الأول، الفصل الرابع عشر، الصفحة ٣٨): «إن حدة أذهاننا ونفاذ بصيرتنا هما ما يضفيان على آلامنا ومسراتنا تلك القوة وذلك الوقع العميق». ويردِّد في هذا السياق أصداء الحكمة الأبيقورية، فيذهب إلى أن كيفية استجابتنا حتى لأشد الآلام فتكًا وأقساها وطأة، إنما هي خاضعة لسلطان العقل وقدرته الكامنة: «إذ لا يزال في مقدورنا، لا أن نستأصل شأفة [مثل هذا الألم] ونمحوه بالكلية، بل أن نخفِّف من غلوائه وشدته بالتجلد والصبر الجميل... وأن نحفظ على النفس صفاءها وسكينتها وتوازنها» (الكتاب الأول، الفصل الرابع عشر، الصفحة ٣٧).

إن مونتين، شأنه في ذلك شأن فلاسفة العصر الهلنستي، يرى أن العلة الجوهرية والسبب الكامن وراء قسط وافر من شقاء الإنسان إنما يكمن في مخيلته الجامحة، أو كما عبَّر هو عن ذلك بـ«تلك الحرية

الطليقة التي تطلق العنان لأوهامنا وشطحات خيالاتنا» (الكتاب الأول، الفصل الرابع عشر، الصفحة ٣٩). ففي مقالته البديعة «دفاع عن ريمون سيبوند»، يتساءل مونتين سؤال العارف المتهكم: «ألَا ما أكثر أولئك الذين أسقمتهم مجرد قوة الخيال وسلطانه على النفوس!»، ثم يضيف مستطردًا: «وحين تعوزنا العلل الحقيقية وتغيب عنا الأسقام الفعلية، فإن المعرفة (أو بالأحرى، توهُّم المعرفة) هي التي تتفضل علينا فتُقرضنا من عللها الخاصة ما يسد هذا الفراغ!» (الكتاب الأول، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٣٥٨).

وكما كانت الحال عند ماركوس أوريليوس، فإن الخيال وفن البلاغة في حد ذاتهما لا يمثِّلان إشكالًا أو مصدر شر لدى مونتين، شريطة أن يوظَّفا توظيفًا فلسفيًّا رشيدًا، وأن يُعرَضا دائمًا على محك التجربة الحية والشواهد الواقعية. أما إذا انفلت عقال الخيال والبلاغة من هذا الضابط، «فإننا سرعان ما ننسب إلى أنفسنا خيرات موهومة ومنافع خيالية لا أصل لها، أو نتعلق بآماد مستقبلية بعيدة المنال أو بأشياء غائبة لا سبيل إليها، وهي أمور تَعجز قدراتنا البشرية المحدودة، بطبيعتها، عن أن تضمنها أو تكون مسؤولة عن تحقيقها؛ أو هي خيرات نتوهم امتلاكها زورًا وبهتانًا، مستمدين هذا الوهم من أحكام ظنية وآراء لا تستند إلى أساس متين» (الكتاب الأول، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٣٥٧؛ قارن مع الكتاب الثالث، الفصل الحادي عشر، الصفحتين ٧٨٧–٨).

فالتفلسف عند مونتين، إذن، هو في جوهره «تعلُّم فن الموت» (الكتاب الأول، الفصل التاسع عشر) (٥)، وهذا يتضمن معنيين

متلازمين: الاستعداد لمواجهة الموت الحتمي بمعناه الحرفي، والتحرر من أسر الأوهام الباطلة والتصورات الخيالية التي تشوب حياتنا. ولقد حشد مونتين في مقالته الشهيرة التي تناول فيها هذا الموضوع الفلسفي العريق، منظومة متكاملة من التمارين الروحية والتمارين العلاجية المستمَدة من معين الحكمة الشكوكية والرواقية والأبيقورية، وكلها تتمحور حول كيفية التعامل مع قضية الفناء وحتمية الموت (٣)، إذ يؤكد مونتين (الكتاب الأول، الفصل التاسع عشر، الصفحة ٦٣) قائلًا: «إنه لمن ضروب المستحيل أن تعرف النفس [البشرية] السكينة أو تهنأ بالراحة، ما دامت ترتعد فرائصها خوفًا من [الموت] وتقف منه موقف الوجل والرهبة». ولكن مكمن الداء الحقيقي، الذي ينبغي علاجه وتقويمه، ليس هو الموت في حد ذاته -فهو أمر طبيعي لا يختلف في طبيعته عن الميلاد- بل هو هذا الخوف المستشري الذي يستبد بالنفوس (الكتاب الأول، الفصل الثامن عشر، الصفحة ٥٣). «إن التأمل السابق في الموت هو بعينه تأمل سابق في الحرية والانعتاق»، هكذا يردِّد مونتين صدى حكمة سينيكا، ذلك أن هذا التأمل يكشف لنا عن أن مثل هذا الخوف لا يقوم على أساس متين، بل هو وهْم لا حقيقة له (الكتاب الأول، الفصل التاسع عشر، الصفحة ٦٠). وليس الباعث على هذا الضرب من التفكُّر نزعة مَرَضية إلى التشاؤم والسوداوية، أو دعوة إلى إنكار الحياة ونبذ مباهجها، بل إن الأمر على النقيض من ذلك تمامًا، إذ «إن من يعلِّم الناس كيف يواجهون الموت، إنما يعلِّمهم في الحقيقة كيف يحيون الحياة» (الكتاب الأول، الفصل التاسع عشر، الصفحة ٦٢).

ثانيًا: من معين الأقدمين إلى إرهاصات المحدثين

وإذا كان هذا الشطر الأعظم من فكر مونتين إنما هو، كما أسلفنا، استلهام حي للتصورات العريقة لعملية التفلسف، فما الجديد المبتكر إذن الذي أتت به «مقالاته» الخالدة، ويمكن أن يُعد تحويلًا أو دفعًا قدمًا للتقاليد الميتا-فلسفية التي ما فتئنا نتتبع مساراتها في هذا البحث؟ أولًا وقبل كل شيء، نجد ذلك التأثر العميق الذي يدين به مونتين لألوان الشكوكية القديمة، تلك المدرسة الفكرية التي أُعيد اكتشاف كنوزها مع ظهور نصوص سيكستوس إمبيريكوس في القرن السادس عشر، فأضحت بذلك متاحة لأهل العلم والثقافة لأول مرة منذ ما يربو على ألف عام (Hankins &Palmer, 2008; 4.2).

فقد كان مونتين يأمل في أن يُدخِل العلاجات الفلسفية، المستمدة من الفكر الشكوكي، كقوة ثقافية توفيقية، قادرة على رأب الصدع في ربوع أوروبا التي كانت تمزِّق أوصالها آنذاك حروبُ الطوائف المسيحية، ونيران التعصب الديني. وفي هذا السياق، تُعد مقالته الشهيرة «دفاع عن ريمون سيبوند» أقرب ما خطَّه مونتين إلى أن يكون «مقال في المنهج» بالمعنى المتعارف عليه (قارن الكتاب الأول، الفصل الرابع، والفصل السادس والعشرين؛ بالكتاب الأول، الفصل الحادي والثلاثين؛ والكتاب الأول، الفصل السابع والأربعين). فهو يثني فيها ثناءً بالغًا، وبصورة محورية، على مذهب الشكوكية البيرونية لما يدعو إليه من تهذيب للنفس على «تعليق الحكم» (أو ما يُعرَف بالإيبوخي epochē)، وهو المبدأ الذي يراه مونتين سبيلًا إلى تحقيق قدر أوفى

من الألفة الاجتماعية والوئام الإنساني، وذلك من خلال غرس فضيلة التسامح تجاه وجهات النظر المغايرة والآراء المخالفة:

«فهي (أي ممارسة تعليق الحكم) تفضي بهم إلى بلوغ حالة «الأتاراكسيا» (ataraxia)؛ أي تلك السكينة الروحية والطمأنينة القلبية المنشودة، وهي حال من العيش تتسم بالسلام والاعتدال، ويتحرر فيها المرء من الاضطرابات التي تعصف بنا بفعل ما يتكون لدينا من انطباعات عن الآراء، وما نتخيل أننا نملكه من معرفة يقينية بالأشياء؛ تلك الانطباعات التي هي المنبع الذي تتفجر منه ينابيع الخوف، وتستشري منه جذور الجشع، وتتأجَّج نيران الحسد، وتتولَّد الرغبات الجامحة، والطموحات المتوثِّبة، وصلف الكبرياء، وأوهام الخرافة، والوله بكل جديد طارئ، ونزعات التمرد والعصيان، ورذيلة العناد والمكابرة... بل إنهم، بفضل هذا المسلك، يتحررون أيضًا من آفة التعصب لمذهبهم والغيرة العمياء على مدرستهم الفكرية، إذ إنهم يديرون حواراتهم ويخوضون مناظراتهم بأسلوب وديع رقيق، لا عنف فيه ولا حدة، فلا يخشون في سجالاتهم الفكرية ثأرًا أو عقابًا... بل غاية ما يصبون إليه هو إثارة رياح الشك البنَّاء في النفوس، وتوليد تلك الحالة المباركة من تعليق الحكم، فذلك هو مبتغاهم الأسمى ومنتهى قصدهم» (الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٣٧٢).

على أن مونتين، في مواضع أخرى من كتاباته، لا يتوانى عن انتقاد غلو المذهب البيروني في ممارسته للشك، ويمكن بحق أن تقرأ آراؤه على

أنها أقرب إلى مذهب «الاحتمالية» الذي قالت به الأكاديمية الأفلاطونية المحدثة (Force, 2009). فهو يرى أن القضايا المعرفية التي تستند إلى محك التجربة الواقعية (الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر) هي أرجح صدقًا وأقرب إلى اليقين بما لا يُقاس، مقارنة بالادعاءات المتعلقة بالحقائق الميتافيزيقية المتعالية. وفي مقالته الشهيرة «دفاع عن ريمون سيبوند»، يوظِّف مونتين ببراعة جل الأساليب والحجج الشكوكية الموروثة عن الأقدمين، وفي طليعتها حجة «تضارب آراء الحكماء وتناقض أقوالهم»، وذلك ليقيم البرهان على عجز العقل البشري عن بلوغ أي معرفة يقينية فيما يتعلق بالله أو عالم الآلهة، أو كنه النفس وطبيعتها، أو مصيرها بعد الموت (الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحات ٣٧٠-٤٥٧). وهذا الموقف، كما يصوِّره مونتين ويؤطِّره، ليس إلا تعبيرًا عن نزعة «الاعتدال المعرفي» والتواضع الفكري، إذ يقول: «إنه لمن الآراء المعتدلة السمحة أن نسلِّم بأن فهمنا البشري قد يقودنا إلى معرفة بعض الأشياء، وأن له حظًّا محدودًا من القدرة، ويكون من باب التهور والجرأة العمياء محاولة توظيفه فيما يتجاوز هذا الحد... ولكن، أنَّى لنا أن نكبح جماح العقل ونلجم طموحه الجامح!» (الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٤٢١). وفي بعض الأحيان، تبدو هذه النزعة الشكوكية اللاهوتية عند مونتين كأنها تصطدم أو تتنافر مع إيمانه الكاثوليكي الذي أعلن عنه مرارًا: فهو القائل: «إنه لرأي سقراط، وهو رأيي أيضًا، أن أسلِّم الأحكام وأصوِّبها بشأن السماء هو ألَّا نصدر بشأنها أي حكم على الإطلاق»، ثم يضيف متهكمًا: «إن

الإنسان لمخلوق بلغ به الحمق حد الهوس والجنون، فهو أعجز من أن يخلق برغوثًا، ومع ذلك تراه ينصِّب نفسه خالقًا للآلهة، ويصنعها بالعشرات!» (الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٣٩٥). ذلك أن مونتين يرى، وبحق، أن «الميدان الخصب للدجل الحقيقي إنما هو الأمور المجهولة والغيبيات، وذلك لسببين: أولهما، أن غرابتها في حد ذاتها هي ما يمنحها نوعًا من القبول والتصديق في النفوس، وثانيهما، أنها باستعصائها على معايير عقولنا المألوفة وقواعد منطقنا السوي، تسلبنا وسائل التشكيك فيها أو مناقشتها وتفنيدها» (الكتاب الأول، الفصل ٣١، الصفحة ١٥٩).

وثانيًا، نجد أن النزعة الشكوكية التي صبغت نظرة مونتين إلى الميتافيزيقا، قد امتدت آثارها شيئًا فشيئًا لتلقي بظلال من الشك الأخلاقي على مدى واقعية السعي إلى بلوغ نموذج الحكيم كما تصوَّره الفكر الوثني، بل وعلى مدى استصواب هذا السعي ذاته (٩). ففي مقالاته المعنونة بـ«عن الاعتدال» (الكتاب الأول، الفصل الثلاثون)، و«عن السكر» (الكتاب الثاني، الفصل الثاني)، و«عن الفضيلة» (الكتاب الثاني، الفصل التاسع والعشرون)، و«عن القسوة» (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر)، يتصدى مونتين لتحدي النموذج القديم للحكيم، ملمِّحًا إلى أن الشعور المفرط بالاستقامة الذاتية والاعتداد بالنفس حد الغرور، لا الأهواء الجامحة المنفلتة من عقالها، هو غالبًا ما يكون المنبع الأصيل للرذيلة والشقاق بين البشر، بل إنه ليتساءل في دهشة واستغراب (الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٣٦٢):

«ألا ما أقرب آثار تلك الفضيلة المطلقة الخارقة للعادة، على نحو يكاد لا يُدرَك ولا يُلحَظ، من مشارف الجنون وحدوده!».

وإذ يضع نصب عينيه ما عاينه من فتن واضطرابات في عصره، يخلص مونتين إلى أن أشنع الفظائع وأبشع أعمال القسوة لا تعود في جذورها إلى الشهوات المفرطة، بقدر ما ترتبط بأشكال متنافسة من «الادعاء المتعالم» أو «الغرور المعرفي الزائف»؛ أي ذلك اليقين الجازم لدى المرء بأنه يعلم ما ليس له به علم حقيقي (الكتاب الثاني، الفصل السابع عشر). ومن هذا المنطلق، فإن مونتين، مع إعجابه الشديد بشخصية كاتو الأصغر كما أسلفنا، لا يتورع عن التشكيك في صرامة فضيلته وقسوة طبعه الذي لا يلين (الكتاب الأول، الفصل السادس والثلاثون؛ الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر؛ الكتاب الثاني، الفصل السابع والثلاثون). أما عن قدرة سقراط الفذة على «ملاقاة الموت بوجه لا ينم عن جزع، وأن يألفه ويتآلف معه، بل وأن يداعبه ويسخر من رهبته»، فإن مونتين يرى أن هذا «لمنال أسمى وأشق من أن يصل إليه سواد الناس وعامتهم» (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الصفحة ٣٠٩). ولئن كانت الممارسة الدؤوبة والمران المتواصل عاملًا أساسيًّا بلا ريب، فإن مونتين يلمِّح إلى أن شخصيات بحجم سقراط وكاتو لا بد أنها كانت مدفوعة أيضًا «بسمو روحي فطري، ورفعة نفس متفردة خاصة بهم»، وهو ما مكَّنهم من أن يجدوا «لذة خارقة للعادة، ومتعة سامية تفيض قوة وحياة» في أفعالهم تلك (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الصفحة ٣٠٩). أما فضيلته هو، على علاتها وبقدر ما هي

عليه من تواضع، فيسر مونتين لقرَّائه بأنها مدينة لطبعه الفطري «البليد قليل الانفعال» بقدر ما هي مدينة للتمارين الفلسفية التي لا ينكر أنه قد انخرط فيها بالفعل ومارسها (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الصفحة ٣١١؛ قارن الكتاب الأول، الفصل التاسع عشر).

وثالثًا، وأخيرًا في هذا السياق، نلمس لدى مونتين احتفاءً غير مسبوق بقيمة «ما هو عادي» وبمكانة «الحياة اليومية المألوفة». ويشكِّل هذا الاحتفاء الوجه «الشعبي» المقابل لانتقاداته اللاذعة ذات المسحة الرواقية المحدثة أو الأبيقورية الجديدة لمفهوم المجد الزائف والبحث عن الشهرة (الكتاب الثاني، الفصل السادس عشر)، ولكشفه الشكوكي الدقيق لأقنعة الادعاء والغرور المعرفي. «إنني أقترح نمط حياة عاديًّا بسيطًا، لا بريق فيه ولا أبهة زائفة»، هكذا يتأمل مونتين في مقالاته التي خطَّها في أواخر أيامه: «فالأمر في جوهره سيان، إذ إن الفلسفة الأخلاقية برمتها يمكن، بل وينبغي، أن تُطبَّق على حياة الإنسان العادي وشؤونه الخاصة، بذات القدر الذي تُطبَّق به على الحيوات الأكثر تركيبًا وثراءً وزخرفًا في ظاهرها، فكل امرئ منا إنما يحمل في كيانه صورة الطبيعة الإنسانية كاملة، بكل ما لها وما عليها» (الكتاب الثالث، الفصل الثاني، الصفحتان ٦١١، ٦١٤).

والقضية المحورية التي يطرحها مونتين في سياق هذا «التواضع المبهج» أو هذه «القناعة الراضية بالنفس»، هي تلك الدعوى السقراطية الخالدة التي ترى في معرفة الذات معرفة بحدودها وقدراتها، وهي دعوى سيكون لها فيما بعد أعمق الأثر وأبعده مدى في تشكيل ملامح فكر التنوير الفرنسي [١, ٨-٣]:

«وإن ذلك النقش البديع الذي نقشه الأثينيون ترحيبًا بدخول القائد بومبي إلى مدينتهم وتكريمًا له، لينسجم أتم الانسجام مع ما أذهب إليه من رأي وما أشعر به في قرارة نفسي: «بقدر ما تقر أيها الإنسان بإنسانيتك وتسلِّم بحدود بشريتك، تكون بذلك القدر قد ارتقيت إلى مرتبة شبيهة بالآلهة»... أما نحن، بني البشر، فإننا نتطلع جاهدين إلى أحوال غير أحوالنا، ونطلب أوضاعًا ليست من فطرتنا، لا لشيء إلا لأننا لا نحسن فهم طبيعتنا التي جُبلنا عليها، ولا ندرك كيف نستثمر ما أوتينا من ملكات أو كيف نعيش وفق مقتضياتها؛ ثم نهيم على وجوهنا خارجين عن ذواتنا، لأننا لم نعهد بعد كيف نسكن إلى أنفسنا، أو كيف نطمئن في رحابها الفسيحة ونستقر فيها» (الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر، الصفحة ٨٥٧).

وفي هذا السياق السقراطي المتفرد، الذي تُمزَج فيه السخرية الرقيقة بالحكمة العميقة، ينبغي لنا أيضًا أن نستجلي كنه ما عُرف عن مونتين من «حكمة باسمة وديعة، وفطنة مهذبة» (الكتاب الثالث، الفصل الخامس، الصفحة ٦٤٢)، وهي حكمة لا تعدو كونها إرهاصة مبكرة لفكر نيتشه أو بشارة به إلا في جوانب محدودة دون أخرى [٩.٢]. «إنَّ أظهر علامات الحكمة وأصدق آياتها هي تلك الابتسامة الدائمة والبهجة المتصلة التي لا تفارق صاحبها، فحالتها أشبه بحال الأفلاك في تلك العوالم العلوية التي تستقر فوق القمر، صافية أبد الدهر، هادئة سرمدية، لا يشوبها كدر ولا يعكِّر صفوها شيء» هكذا يعبِّر مونتين بعبارات تفيض إعجابًا ووجدًا (الكتاب الأول، الفصل الخامس والعشرون، الصفحة ١١٩).
أما هو، فيصف حاله قائلًا:

«ولو كُتب لي أن أستهل حياتي من جديد، لما عشتها إلا على النحو الذي عشتها به سلفًا، لا أبدِّل منها شيئًا ولا أغيِّر، فلست بالشاكي المتبرم من ماضٍ قد انقضى، ولا بالخائف من مستقبل لم يأتِ أوانه بعد؛ وإن لم تَخُني بصيرتي كثيرًا، فإن باطني هو مرآة ظاهري، وسريرتي ترجمان علانيتي، لا اختلاف بينهما ولا افتراق. وإن من أجل النعم التي أسداها إليَّ حسن الحظ، وواحدة من أعظم منن الأقدار عليَّ، أنَّ تعاقب أحوال جسدي وتغيُّر أطوار صحتي قد جريا على وفاق تام مع سنن الطبيعة وفصولها المتعاقبة، فلقد عاينت العشب يانعًا أخضر، والزهر متفتحًا عاطرًا، والثمر ناضجًا شهيًّا، وهأنذا اليوم أرى أمارات الذبول، لكني أقبل هذا كله بنفس راضية وقلب مطمئن، لأنه جارٍ على مقتضى الطبيعة وسنن الكون.

وإنني لأجد في نفسي قدرة أكبر على تحمل ما يعتريني من أسقام وعلل، لأنها لم تلم بي إلا حين كان لي ما يدعوني لانتظارها وتوقع حلولها، ولأنها أيضًا، ويا للعجب، تجعلني أسترجع، بمتعة أعمق ولذة أصفى، ذكريات ذلك النعيم الغامر الذي ظلل حياتي الماضية ردحًا طويلًا من الزمن» (الكتاب الثاني، الفصل الثاني، الصفحة ٦٢٠).

وأخيرًا، فإن تلك المنهجية «المتفلتة من التصنيف» أو «الخارجة عن المألوف» التي وسمت «مقالات» مونتين، لا تتجلى معقوليتها وتتضح حكمتها إلا حين نستوعب تصور مونتين الخاص لمعنى الفلسفة وغايتها. فذلك «التكديس» الذي يعتمده مونتين للحكم الخالدة والأمثلة البليغة، ليس إلا تمرينًا روحيًّا ذا طابع شكوكي يمارسه لذاته

(٣). والغاية المنشودة من ورائه هي غرس فضيلة التواضع المعرفي في النفوس، لتكون حصنًا منيعًا في مواجهة ما واجهه مونتين من عصبيات طائفية عمياء وأعمال قسوة وحشية. ويتأمل مونتين في هذا الصدد قائلًا: «إن الحيرة التي اعترتني من كثرة ما رأيت من أشكال الحياة الدنيا وتنوع أحوالها، قد أكسبتني هذه الفائدة الجليلة، وهي أن السجايا والآراء التي تخالف ما أذهب إليه لم تعد تثير سخطي بقدر ما أضحت تهذّبني وتلقّنني الدروس؛ ولم تعد تدفعني إلى الشعور بالزهو والخيلاء بقدر ما تحملني على التواضع، حين أوازن بينها وبين ما عندي» (الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٣٨٣).

وهذا هو أحد المقاصد العميقة لمقالته الذائعة الصيت «عن أكلة لحوم البشر» (الكتاب الأول، الفصل الحادي والثلاثون)، تلك المقالة التي سيكون لها فيما بعد تأثير بالغ في فكر فولتير وروسو وغيرهما من الأعلام: «وذلك حتى نقوّي ملكة الحكم لدينا ونجلي بصائرنا من خلال التأمل المتبصر في هذا التنوع المتصل الذي لا ينقطع في شؤون البشر وأطوارهم» (الكتاب الأول، الفصل الثامن والأربعون). فمن جهة، فهذه الممارسة في «التجريب الفكري» (فعل «إيسييه» essayer) تهز بعنف ذلك السبات البليد الذي تغط فيه العادة، وتوقظ العقل ليدرك ما تنطوي عليه تجربتنا الإنسانية من فناء وزوال، ومن تعقيد وتشابك، ومن فروق دقيقة وظلال معنى خفية. وليس من قبيل المصادفة أن تكون الكلمات الأخيرة حرفيًا في الكتاب الثاني من «المقالات» هي أن «أكثر الصفات أصالة وكونية هي التنوع في حد ذاته» (الكتاب الثاني، الفصل السابع

والثلاثون، الصفحة ٥٩٨). ومن جهة أخرى، تشن «المقالات» هجومًا كاسحًا على تلك السبل المنعجرفة التي تجعلنا «نتبصر بوضوح لا نظير له في عيوب الآخرين وزلاتهم، في حين يصيبنا العمى المطبق حين يتعلق الأمر بعيوبنا نحن وما اقترفته أيدينا!» (الكتاب الثاني، الفصل الثلاثون، الصفحة ١٥٥). ويبقى، في نهاية المطاف وقبل كل اعتبار، شخص سقراط (١٠) هو الملهم الأكبر لمونتين ونبراسه الذي يهتدي به، لكن سقراط الإنسان، زوج زانثيبي المشاكسة، لا ذلك الإنسان-الإله الذي صاغته مخيلة فيتشينو وأتباعه من شراح الأفلاطونية المحدثة (Magnard, 2010).

٦.٤. يوستوس ليبسيوس وإحياؤه للرواقية في ثوب جديد

إن ذلك التيار الفكري الذي درج الباحثون المحدثون فيما بعد، على استحياء وبشيء من التحفظ، على وسمه بـ«الرواقية المحدثة» التي ظهرت أواخر عصر النهضة الأوروبية (Papy, 2010)، ليقترن في المقام الأول، وقبل كل شيء، باسم الفيلسوف البلجيكي الفذ يوستوس ليبسيوس (١٥٤٧-١٦٠٦م). وقد سطع نجم ليبسيوس وتألق فكره في العقود الأخيرة من القرن السادس عشر، فكان بذلك معاصرًا وقرينًا لميشيل دي مونتين. ولقد بلغت شهرته ومكانته الفكرية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة شأنًا عظيمًا، استمده في الأساس من مؤلَّفَيه البارزَين: حواره الصادر عام ١٥٨٤ بعنوان «عن الثبات»، وكتابه «السياسيات أو المذهب المدني في ستة أسفار» الذي رأى النور عام ١٥٨٩م، حتى إن هذه الشهرة وذلك التأثير قد ضاهيا ما كان لمعجبه

الفرنسي الفذ (مونتين، المقالات، الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، الصفحة ٤٣٦).

وتستحق أعمال ليبسيوس عن جدارة أن تُصنَّف تحت لواء «الرواقية المحدثة»، ذلك أن الرواقية، كما يعلِّق بابي، قد استحالت في فكره إلى «الركيزة الفريدة التي تنهض عليها أخلاقيات دنيوية جديدة، يمكن النظر إليها بوصفها مكملًا حقيقيًا، ورافدًا أصيلًا، للأخلاق المسيحية المستلهَمة من تعاليم الكتاب المقدس» (Papy, 2010: 51). فبينما اتخذ مونتين من الشكوكية الانتقائية سبيلًا لتعزيز الوئام المدني وإشاعة السلم الأهلي في ربوع أوروبا التي عصفت بها آنذاك رياح الصراع الطائفي بين البروتستانت والكاثوليك، فإن ليبسيوس، بخلاف ذلك، قد اتجه صوب ضرب من الرواقية، عمل على تطويعه ليتناغم قدر الإمكان مع المبادئ المسيحية، وذلك بغية بلوغ ذات الغايات التوفيقية النبيلة وتحقيق ذات المقاصد السلمية المنشودة.

ويتجلى هذا الأمل الأخلاقي ذو الأبعاد السياسية بأوضح صورة وأسطع بيان في أشهر مؤلفات يوستوس ليبسيوس وأكثرها رواجًا بين الناس، وهو الكتاب الذي يستأثر باهتمامنا البالغ في هذا السياق؛ ألا وهو مصنفه المعنون بـ«عن الثبات». وإذا نظرنا إلى الجنس الأدبي (٥) الذي يندرج تحته هذا النص، نجد أن جون سيلرز يذهب إلى أنه «على الرغم من أن حوار [عن الثبات] يشترك في بعض ملامح الشبه الظاهري السطحي مع تلك المصنفات الفلسفية التي تُعنى بتقديم العزاء (كحوار بوثيوس الذي طبقت شهرته الآفاق)»، فإنه حري بنا أيضًا أن نقرأه على

أنه حوار علاجي يخوضه المؤلف مع ذاته، شأنه في ذلك شأن كتاب بترارك «السر» [٦.٢].

ففي المقدمة التي استهل بها كتابه وخاطب بها «القارئ»، يشن ليبسيوس حملة شعواء على أولئك الذين يتخذون من الفلسفة «ضربًا من اللهو والتسلية، لا وسيلة للعلاج والدواء» (٢٠٠٦: ٢٨-٩). فالفلسفة، كما يقرِّر، ليس لها من غاية قصوى سوى أن تثمر في نفس صاحبها «عقلًا وادعًا مطمئنًّا، وروحًا هادئة ساكنة» (٨) (Sellars, 2017: 351 -2). أما عن سائر قرَّاء الكتاب، فإنه يقول بلسان حال من لا يكترث لكثرتهم أو قلتهم: «إن قارئًا واحدًا (يفهم مرادي) لكافٍ، بل وإن لم يقرأه أحد (سواي) فذلك أيضًا كافٍ». ورغم هذه اللهجة التي قد تبدو متعالية، فإن ليبسيوس نفسه يوضِّح في رسالة بعث بها إلى ألكسندر رائو أن هذا النص إنما أُلِّف «لفائدة بني وطني «البلجيكيين»، وليكون سلوى وعزاءً لوطني الجريح الذي أنهكته المحن» (Papy, 2010: 53).

دعونا الآن ننتقل إلى تناول كتاب «عن الثبات» بشيء من الاستفاضة والتفصيل، مع التركيز بوجه خاص على الكيفية التي جدَّد بها هذا السفر النفيس النموذج العريق للفلسفة بوصفها «طبًّا للنفوس».

١) التشخيص: العلل الباطنة الكامنة وراء الشرور الفردية والجماعية

لقد وُلد كتاب «عن الثبات» من رحم معاناة يوستوس ليبسيوس الشخصية، وتجربته المريرة مع «المحنة البلجيكية» التي أدمت فؤاد وطنه. فبين عامَي ١٥٧٢ و١٥٧٩م، تعرضت أملاكه في مدينة لوفان

للدمار والخراب على أيدي جحافل الجنود المارقة التي عاثت في الأرض سلبًا ونهبًا إبان الحرب الأهلية الطاحنة. ويأتي هذا الكتاب في قالب حواري يمتد على مدار يومين متتاليين، ويتوزع على سفرين جليلين. ويطل علينا ليبسيوس نفسه كأحد أشخاص هذا الحوار، لكنه يظهر في صورة الشاب اليافع الذي يلتمس النصح القويم والهداية الأخلاقية من صديقه وشيخه المبجل لانجيوس. أما لانجيوس، فيتقمص شخصية ذلك «الحكيم الناصح» أو «المعلم المرشد» الذي ألفناه في شخصية أوغسطينوس التي أبدعها بترارك في كتابه «السر»، أو في تلك الصورة التي رسمها سينيكا لنفسه وهو يخاطب تلميذه لوسيلوس في رسائله الشهيرة.

ومنذ الوهلة الأولى تقريبًا التي يستهل بها القارئ هذا الكتاب، يتجلى له بوضوح لا لبس فيه ذلك المفهوم العريق للفلسفة بوصفها علاجًا للروح وتطبيبًا للنفس (٦) في ثنايا «عن الثبات». «قدني يا سيدي وعلِّمني ما تشاء وكيفما تشاء؛ أرشِدني إلى الصواب وقوِّم اعوجاجي، فهأنذا مريضك الذي يسلِّم لك زمامه، مستعدًّا لتقبُّل أي لون من ألوان العلاج، سواء كان بمبضع جرَّاح أو بكيٍّ من نار، بالبتر أو بالإحراق»، هكذا يناشد ليبسيوس مرشده بإلحاح (عن الثبات، ١، ٧، ٤١). فيجيبه لانجيوس، قابلًا هذه الاستعارة الطبية حق القبول، واعدًا صديقه اليافع بـ«مباضع الجراح الفتَّاكة، وبمرارة الأفسنتين التي لا تُطاق، وبحمض الخل اللاذع القاطع»، جاعلًا من هذه كلها رموزًا للحجج القوية والبراهين الدامغة التي سيسوقها إليه تباعًا (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ١٠، الصفحة ٤٧).

وكما نجد في رسالة سينيكا المعنونة بـ«عزاء إلى هيلفيا» وفي العديد من رسائل بترارك، فإن النازلة التي استدعت هذا التمرين الروحي لم تكن سوى «محنة اغتراب الفيلسوف» وما قاساه من نفي وإبعاد. وتدور رحى هذا الحوار في عام ١٥٧٢م، حين يعرج ليبسيوس على مدينة لييج ليلتقي صديقه لانجيوس، وهو في طريقه إلى فيينا، فارًّا بنفسه من أتون الاضطرابات التي اشتعلت في وطنه الأم (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الأول، الصفحة ٣١؛ سيلرز، ٢٠١٧: ٣٤٣). ويتساءل ليبسيوس في حيرة وألم: ما عسى امرؤ ذو نية صالحة وقلب سليم أن يفعل، وقد وجد نفسه وجهًا لوجه أمام «مشاهد دماء الأبرياء المراقة، وضياع القوانين، وسلب الحريات» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الثامن، الصفحة ٤٥)؟ وسيرًا على النهج السقراطي الذي عهدناه (٥)، يستهل لانجيوس حديثه بإعادة صياغة جذر مشكلة ليبسيوس، مؤكدًا أنها في جوهرها معضلة داخلية لا خارجية. إنها تكمن، كما يقول، في «ذلك الدخان المتصاعد من الآراء الواهية» الذي يعتمل في صدره ويحجب عنه الرؤية، لا في تلك الفوضى العارمة التي تضرب العالم الخارجي (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الثاني، الصفحة ٣٣). وعليه، فإن البلسم الشافي الذي يصفه لانجيوس لا يُلتمس في التنقل والارتحال فرارًا من الواقع، بل في الإقبال على الفلسفة والارتواء من نبع حكمتها. فليس في هذا الكون الفسيح موطن للسلام الخالص أو السكينة التامة، إلا ذلك الحِمَى الآمن الذي تجده الروح في رحاب نفس الحكيم وقلبه المستنير (راجع «عن الثبات»، الكتاب الأول، الفصل التاسع، الصفحتين ٤٥-٤٦).

فما على ليبسيوس إذن إلا أن يروِّض نفسه على فضيلة «رباطة الجأش ورسوخ العقل» (أي الثبات constantia) التي هي من أسمى فضائل الرواقيين: وتلك هي «قوة عقلية قويمة راسخة كالجبال، لا تهزها الحوادث الخارجية ولا تُزلزِلها تقلبات الأقدار العارضة» (٨) (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الرابع، الصفحة ٣٧؛ سيلرز، ٢٠١٧: ٣٤٥). على أن اكتساب مثل هذه الحالة الذهنية السامية والمنزلة الروحية الرفيعة، يتطلب مرانًا أخلاقيًّا شاقًّا ومجاهدة للنفس لا هوادة فيها، قوامها «تحمُّل طوعي لكل ما يمكن أن يقع للمرء أو يصيبه في هذه الحياة، دونما سخط أو تبرم أو جزع» (٣) (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الرابع، الصفحة ٣٧). فيتعين على ليبسيوس، سائرًا في ذلك على خطى الإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس [راجع ٥, ٣]، أن يشيد لنفسه ما يشبه «حصنًا داخليًّا» منيعًا، أو «قلعة روحية» شامخة، تعلو على «تلك الأمواج المتلاطمة من الشكوك التي لا تستقر على حال، وتلك الوساوس والهواجس المقلقة، وتلك التذمرات والشكاوى المزعجة»، التي هي من سمات آرائه السابقة على التفلسف، وأن يتحصن بهذا الحصن في مواجهتها (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الخامس، الصفحة ٤٤٠).

إن مكمن الداء وجوهر القضية هنا هما ذلك التعلق المفرط الذي أبداه ليبسيوس بالعلائق الخارجية، أو ما أسماه «الخيرات الزائفة»، فضلًا عن تلك الرغبة غير المنطقية لديه في تجنب ما اعتبره «شرورًا زائفة»: «وإني لأعرف كلا الصنفين بأنهما تلك الأمور التي لا تكمن في

ذواتنا، بل هي خارجة عنا، تحيط بنا من كل جانب» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل السابع، الصفحة ٤٢؛ سيلرز، ٢٠١٧: ٣٤٣-٤). ومثل هذه الأمور، في حقيقة الأمر، لا تستحق أن تُوسَم بحق بأنها «خير» أو «شر» بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك أن السعي المحموم وراءها أو الفرار المذعور منها إنما «يملأ العقل بالغرور الفارغ ويمتص منه قوة الحياة»، ويثقل كاهله بأهواء لا طائل من ورائها وانفعالات ما كان لها أن تكون (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل السابع، الصفحة ٤٢؛ قارن الكتاب الأول، الفصل ١١، الصفحة ٤٩). وهذه الشرور المتوهَّمة قد تكون إما «ذات طابع شخصي بحت» (كهيام بترارك الشديد بلورا)، أو «ذات طابع عام وشامل»، حين تمس حياة الكثيرين وتؤثِّر في مصايرهم.

ولما كانت محنة ليبسيوس الكبرى وعلته الرئيسة تكمنان في مثل هذه النوازل العامة التي تعصف بالمجتمع، فإننا نرى لانجيوس، في النصف الثاني من الكتاب الأول لـ«عن الثبات»، يحوِّل دفة استعارته الميتا-فلسفية المهيمنة على الحوار، فينتقل من دور «الطبيب الحاذق» الذي يشخِّص علل ليبسيوس الفردية ويعالجها، إلى دور «القائد المحنك» أو «الربان الخبير» الذي سيتولى معه مهمة التصدي لمكابدة المحن العامة ومواجهة المصائب التي تعم. ثم يأتي بعد ذلك الصراع الفكري المحتدم مع ما يصطلح على تسميته ثلاثة «أعداء» بعينهم يتربصون بثبات ليبسيوس القلبي وقوة عزيمته (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الثامن، الصفحتان ٤٤-٥؛ سيلرز، ٢٠١٧: ٣٤٦)، وهو صراع يستغرق ما تبقى من مجريات حوار اليومين بتمامه.

وأول هؤلاء الخصوم المتربصين بالإنسان هو «الرياء» أو «المخاتلة بالنفس وبالناس». فحين ينوح الناس على ما يحل بأوطانهم من شرور عامة ونوائب دهر، يشخِّص لانجيوس الداء بدقة، فينبِّهنا إلى وجوب التيقُّظ والحذر خشية ألَّا يكون هذا النواح صادرًا عن «اللسان» أو مجرد «قعقعة أسنان» (أي أنه مجرد كلام ظاهري لا عمق له)، أكثر من كونه نابعًا من «صميم الفؤاد» و«حرقة القلب» الصادقة (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل الثامن، الصفحة ٤٤). وكثيرًا ما تكون تلك العبارات الطنانة الرنانة، كما يحذِّرنا بحصافة، كقول القائل: «إن كارثة وطني لتعتصر فؤادي كمدًا»، إنما هي محمَّلة بالغرور الأجوف والزهو الكاذب بأكثر مما هي مشحونة بصدق المقال وحرارة الشعور.

والمقصود من هذا، كما يوضِّح هذا المعلم الفيلسوف، أن الناس، وإن أظهروا الأسى على «النوائب العامة» التي تحل بالجميع، فإنهم في حقيقة أمرهم لا يندبون في الغالب إلا ما أصابهم هم شخصيًّا من ضرر، وما لحق بمصالحهم الذاتية من خسارة في خضم تلك المحنة الكبرى، أو أنهم لا يفعلون ذلك إلا رياءً وتظاهرًا، و«مجاراة للعرف السائد ومباهاة أمام الملأ»، حتى يراهم الناس في الأسواق والمجامع وقد ارتسمت على وجوههم سمات الحزن الكاذب، وظهرت عليهم أمارات الأسف المصطنع (الكتاب الأول، الفصل الثامن، الصفحة ٤٤).

أما السبب الثاني لتلك الشرور العامة المتوهَّمة، أو العلل التي تستبد بالنفوس من جراء النوازل التي تعم، فيطلق عليه لانجيوس، في تسمية لا تخلو من جرأة وتحدٍّ، اسم «التقوى». ولسبب لا نفصح

عنه الآن، يقرن لانجيوس هذه «التقوى» المذمومة بما قد نصطلح على تسميته في أيامنا هذه بـ«الوطنية» أو «العصبية القومية»؛ على أن التقوى المسيحية بمعناها الديني الصحيح تبقى، بطبيعة الحال وبدافع من الحيطة والحذر، مستثناة صراحة من دائرة هذا النقد اللاذع. ذلك أنه إذا كان ليبسيوس يكنُّ كل هذا الحب لوطنه ويتحسر على ما حل به من كوارث، فإنه، في حقيقة الأمر وحسب منطق لانجيوس، إنما يحب شيئًا ويتحسر على أمر هو محض وليد للعرف السائد وتقلبات الرأي البشري، لا ثمرة للطبيعة الأصيلة أو نتاجًا للعقل الراجح.

«إن هذا الكون الفسيح بأسره هو وطننا الأكبر الذي يجمعنا»، هكذا يقوِّم لانجيوس نظرة تلميذه ويصحِّح مسارها، مضيفًا: «فأينما حل بنو الإنسان، أولئك الذين انبثقوا جميعًا من تلك البذرة السماوية الواحدة، فثَم الوطن والمستقَر. ألم يسأل سقراط يومًا عن وطنه ومن أي البلاد هو، فأجاب بملء فيه: «أنا مواطن هذا العالم بأسره»؟» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل التاسع، الصفحة ٤٦).

أما العلة الثالثة التي تقوِّض ثبات ليبسيوس وتزعزع استقراره النفسي، فهي تلك «الشفقة» المفرطة التي تستبد به إزاء ما يرزح تحته مواطنوه من معاناة وألم (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ١٢، الصفحة ٥٢). وهذا الانفعال؛ أي الشفقة بهذا المعنى، إنما ينم، كما يزعم لانجيوس، عن «عيب أصيل في نفس دنيئة وضيعة»، أو يكشف عن «لين في الطبع وخنوع في الهمة» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ١٢، الصفحة ٥٣)، وهو بذلك، كما يعلِّق سيلرز (٢٠١٧: ٣٤٧)،

يتعارض مع المفهوم المسيحي لـ«المحبة» وما تقتضيه من فضائل.

فمعاناة الآخرين وآلامهم تستوجبان منا الرحمة الصادقة، لا تلك الشفقة التي تضعف العزائم وتوهن القوى. والواجب يحتِّم علينا أن نبادر إلى مد يد العون للآخرين، لا أن نقف مكتوفي الأيدي نندب مصايرهم ونبكي على أقدارهم. وينبغي لتعاطفنا أن يكون محكومًا بميزان العقل، خاضعًا لسلطانه الراجح. فبهذه الطريقة وحدها «لن تتسلل إلينا عدوى الآخرين ولن نُبتلى بأمراضهم؛ و... (كما يقول أهل المبارزة وفنون النزال) لن نجعل من أضلاعنا دروعًا تتلقى ضربات غيرنا وتتحمل آلامهم» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ١٢، الصفحة ٥٣).

أولًا: المعركة الفاصلة (لاستشراف المصير وتوطيد الثبات): فيالق الثبات الأربعة

وعقب انقضاء الفصل الثالث عشر من الكتاب الأول، يتجاوز العلاج الفلسفي مرحلة التشخيصات الآنفة الذكر لينتقل إلى طور التكهن بمآلات الأمور واستشراف غاياتها، متحوِّلًا بذلك من مجرد مناوشات ومقدمات يسيرة إلى خوض غمار «المعركة الكبرى الفاصلة»، وذلك عبر توظيف تلك الاستعارة الحربية البديعة التي تنساب كالنهر في سائر أجزاء كتاب «عن الثبات» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ١٣، الصفحة ٥٤). وعند هذه النقطة، يحشد «القائد» لانجيوس أربعة «فيالق» من البراهين والحجج، ليرسِّخ بها أركان ثبات العقل لدى ليبسيوس وليقيم من حوله حصنًا منيعًا يصده عن أعدائه الثلاثة الذين يتربصون به الدوائر.

واللافت في الأمر -وهو ما يعكس لنا مرة أخرى كيف أن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» لا تقصي الاعتبارات الميتافيزيقية عن دائرة اهتمامها، بل تعيد صياغتها وتؤطِّرها في نسق جديد- أن هذه الفيالق الأربعة ليست في حقيقة جوهرها سوى حجج ذات طابع لاهوتي عميق. وهذه الحجج، شأنها في ذلك شأن ما ورد في الأجزاء الأخيرة من كتاب «عزاء الفلسفة» لبوثيوس، التي كثيرًا ما نجد لها أصداء تتردد في هذا السياق، إنما تُقدَّم أيضًا بوصفها أدوية معرفية للروح وعلاجات ناجعة للعقل، تهدف إلى تقويمه وإرشاده إلى سواء السبيل.

أ) الفيلق الأول من حجج الثبات: التسليم بأن الشرور العامة هي بمشيئة الله وقدره

فإذا كان ليبسيوس يؤمن حقًّا بالعناية الإلهية التي تدبِّر شؤون الكون، وهو إيمان يشترك فيه سائر المسيحيين، فإنه، كما يحاجج لانجيوس بحزم، لا مفر له من أن يسلِّم أيضًا بوقوع الشرور العامة ويتقبلها كجزء من هذا التدبير. وعليه، فإن التبرم من مثل هذه «الشرور» الموهومة أو المفترضة، ليس في حقيقته إلا تبرمًا من الله ذاته واعتراضًا على مشيئته. وهذا ضرب من الجحود ونقصان في التقوى. ألا ترى أن سائر البهائم والدواب لا تشكو من مصيرها أو تتذمر من قدرها، وإنما الإنسان وحده هو الذي يفعل ذلك؟

وفوق هذا وذاك، فإن الشكوى، كما كان يرى سينيكا في شأن الجزع من المصائب، لا تجدي ولا تدفع بلاءً. فكل ما جرت به الأقدار لا مناص من احتماله والصبر عليه. فليبسيوس إذن، شأنه في ذلك شأن

الجندي الباسل الذي يُستنفر للمسير ويُدعى إلى ساحة الحرب، لا بد له من أن يذعن للضرورة ويستسلم لما تقتضيه الحكمة الإلهية من حتميات.

ب) الفيلق الثاني من حجج الثبات: حتمية الشرور العامة وكونها من سنن الكون

وفيما تبقى من فصول الكتاب الأول (وهي الفصول من الخامس عشر إلى الثاني والعشرين) يحشد لانجيوس في جعبته حجتين رئيسيتين، مستمدتين من صميم الفكر الرواقي الأصيل، أولاهما: أن الفناء سُنة الحياة، والتغيُّر المستمر ناموس كوني، لا يشذ عنهما شيء في هذا الوجود، كبيرًا كان أم صغيرًا. ويجدر بليبسيوس، اقتداءً بالإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس، أن يمعن النظر ويتأمل مليًّا في هذه الحقيقة، البسيطة في لفظها، العميقة في مغزاها.

فإذا ما استدللنا بانتقال الفكر من الكليات العظام إلى الجزئيات الصغار، وجدنا أنه إذا كان التغيُّر والفناء يعصفان حتى بتلك الأجرام الكونية الهائلة كالأرض والكواكب والنجوم، فلا مدعاة للدهشة أو الاستغراب إذن أن يطالا كائنات ضئيلة الشأن مثلنا، نحن بني آدم. وبالمثل، إذا ما انتقلنا في الاستدلال من الأصغر إلى الأكبر، فإن لانجيوس يرشد ليبسيوس إلى ألَّا يجزع أو يطيل الحسرة على كون الدول والممالك، ومنها بلجيكا، لا بد لها من أن تزول مع تعاقب الأزمان، تمامًا كما أن جسد الإنسان الفرد يمر بأطوار النضج والكهولة ثم يدركه الهرم والفناء لا محالة.

ج) الفيلق الثالث من حجج الثبات: للشرور العامة حكمة خفية وغاية مرسومة

وثالثًا، فإن هذه الشرور العامة والنوازل التي تعم، تُعد في حقيقتها مادة خصبة للمران الروحي وميدانًا فسيحًا لمجاهدة النفس: فهي بمثابة مِحَن وتحديات تُتاح من خلالها الفرصة لتنمية الفضائل وصقلها حتى تشتد كالمعدن الأصيل وتزداد صلابة. وقد أصاب سينيكا حين كتب في رسالته «عن العناية الإلهية» قائلًا: «إني لا أرى إنسانًا أشقى حظًّا ولا أسوأ مآلًا من ذلك الذي لم يَذُق طعم الشدة قَط، ولم تجرِّعه الأيام مرارة المحنة» (Sellars, 2017: 353).

بل إن هذه الشرور قد تكون أداة للعقاب الإلهي وسوطًا للعدالة السماوية، تؤدِّب بها العناية الإلهية أولئك الذين استحقوا العقاب واستوجبوا التأديب. وفوق كل ذلك، فإن هذه الشرور العامة تشكِّل، في نهاية المطاف، جزءًا ضروريًا لا غنى عنه، بل وربما عنصر يكمن جماله في خفائه، من منظومة التدبير الإلهي الكبرى وخطة العناية الربانية الشاملة لهذا الكون (عن الثبات، الكتاب الثاني، الفصل ١١، الصفحات ٩٤-٧).

وأمام هذا الفيلق الثالث من الحجج الداعية إلى التسليم، ينتفض ليبسيوس معترضًا، مطلقًا صرخة احتجاج مدوية، شبيهة بتلك التي سيطلقها فولتير بعد قرون في وجه مذاهب «العدل الإلهي» إثر نكبة زلزال لشبونة عام ١٧٥٥م، وهي ذات الروح الاحتجاجية التي ألفيناها باعثًا على التحول الميتافيزيقي العميق في ثنايا كتاب «عزاء الفلسفة»

لِوثيوس [٤.٥]، فيقول: «ولكن، ما القول في الأبرياء الذين يقاسون ألوان العذاب؟ وما شأن المذنبين الذين يفلتون من كل عقاب وينعمون بالحرية؟ ولِمَ يُؤخَذ الأبناء بجريرة الآباء، ويدفعون ثمن خطايا أجدادهم؟».

فيجيبه لانجيوس، عارضًا خمسة ردود شافية، قبل أن يعقِّب بحكمة ورزانة مؤكدًا أن «تلك أسرار إلهية غامضة، ومغاليق عميقة لا سبيل إلى سبر أغوارها» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ١٧، الصفحة ١١٠؛ قارن الكتاب الأول، الفصل ١٦، الصفحة ١٠٧). فأولًا: إن الأشرار، مهما طال بهم الإمهال، فلا بد آخِذهم العقاب في نهاية المطاف (عن الثبات، الكتاب الثاني، الفصل ١٣، الصفحات ٩٩-١٠١). وثانيًا: بعض العقوبات التي يقاسيها هؤلاء الأشرار هي عقوبات باطنية، لا تقع عليها الأبصار ولا يدركها الحس الظاهر. وثالثًا ورابعًا: إن بعض هذه العقوبات لن يحل إلا في الدار الآخرة، ثم إنه، في نهاية المطاف، ما من إنسان على وجه البسيطة بريء براءة مطلقة أو كامل العصمة (الكتاب الثاني، الفصل ١٦، الصفحات ١٠٥-٧)، خاصة إذا استحضرنا وزر الخطيئة الأصلية التي ورثها الجنس البشري. وخامسًا وأخيرًا، يتساءل لانجيوس (في معرض رده على احتجاج ليبسيوس): إذا كان الناس لا يجدون أي حرج أو غضاضة في أن يرث الأبناء عن آبائهم الأموال والممتلكات، فلماذا هذا الاعتراض إذن على عدالة أن يرث الأبناء أيضًا تبعات خطايا آبائهم وأجدادهم، جيلًا إثر جيل (الكتاب الثاني، الفصل ١٧، الصفحات ١٠٨-١١)؟

وفي الكتاب الثاني، الفصل التاسع عشر (الصفحات ١١٢-١١٤)، يدعو لانجيوس تلميذه ليبيوس، بأسلوب يحاكي حكمة إبكتيتوس، إلى أن ينظر إلى ما يفقده من خيرات دنيوية على أنها أمانات قد رُدَّت إلى مستودع الطبيعة الأعظم أو أُعيدت إلى كنف بارئها. فالملكية، في جوهرها، ليست اغتصابًا لحق أو سلبًا لمال (وإن كان البعض قد يذهب إلى ذلك)، لكنها شأن اصطلاحي محض، ومن ثَم فإن التحسر على زوالها الحتمي أو الجزع لفقدانها إنما هو ضرب من الحمق وقلة الفطنة.

ثم لا يلبث لانجيوس أن يستدعي ترسانته البلاغية الثقيلة، فيذكّر محاوره ليبسيوس بذلك السجل المروِّع من صنوف المعاناة والويلات، من حروب طاحنة ومذابح مروِّعة وأوبئة فتَّاكة ومجاعات مهلكة، مما تزخر به أسفار الكتاب المقدس وتفيض به كتب تاريخ اليونان والرومان (الكتاب الثاني، الفصل ٢٣، الصفحات ١٢٠-٢؛ سيلرز، ٢٠١٧: ٣٥٤-٥). وتلي هذه القائمة المفزعة، في الفصل اللاحق، قائمة أخرى لا تقل عنها بشاعة، تضم جردًا لأمثلة وشواهد على ما ارتكبه البشر من أعمال قسوة وحشية وما مارسوه من طغيان واستبداد (عن الثبات، الكتاب الثاني، الفصل ٢٤، الصفحات ١٢٢-٤). وما القصد من هذا السرد المستفيض لهذه القوائم إلا أن يصوِّر لليبسيوس بجلاء تام، وأن يمثِّل أمام عينيه حقيقة مدى السخف والحماقة في أن يستسلم المرء للدهشة أو يقع فريسة للجزع من شرور عصره ونوائب زمنه. فالأمر هنا،

مرة أخرى، لا يعدو كونه استحضارًا لما يشبه «الرؤية من الأعلى»، أو ما يمكن أن نصطلح على تسميته «التداوي بالتاريخ واستلهام العبر منه» (Sellars, 2017: 354, 355)، وهو منهج قوامه وضع إحساس الفرد بمحنته الراهنة التي قد تبدو له «استثنائية» في سياقها النسبي الصحيح، والتهوين من وقعها وتبديد وحشتها بمقارنتها بما شهده التاريخ الإنساني من فظائع ومآسٍ لا تُحصى.

وفي ختام الكتاب، وفي تأكيدٍ بليغٍ أن الحجج والبراهين المتقدمة إنما هي في جوهرها رياضات للروح ومران للنفس (٣)، يوصي لانجيوس تلميذه ليبسيوس، على نحو يذكِّرنا تمامًا بما فعله أوغسطينوس في كتاب «السر» لبترارك، بأن يديم النظر ويعاود التأمل، مرة تلو الأخرى، في مجريات ذلك الحوار الذي دار بينهما وفيما انطوى عليه من أفكار عميقة ورؤى ثاقبة (Sellars,2017: 355--9).

«وأسأل الله ألَّا يكون هذا الحديث مجرد متعة عابرة لروحك أو تسلية فانية لفؤادك، بل أسأله أن يجعل لك فيه نفعًا باقيًا وفائدة مرجوَّة، وأن يكون عونه لك وخيره أسمى وأبقى من كل لذة آنية أو بهجة سريعة الزوال. وهو ما سيتحقق لك، ولا ريب في ذلك، شريطة ألَّا يقتصر وقعه على مسامع أذنيك فحسب، بل أن يتغلغل إلى شغاف قلبك ويستقر في سويداء عقلك؛ وألَّا تتركه يركد في زوايا الإهمال أو يذوي ويذبل كالبذور التي تُنثر على الأرض ثم لا تجد من يتعهدها بالسقيا والرعاية فتذهب هباءً منثورًا بل أن تصغي إليه بوعي وتستوعبه بفهم. وأخيرًا، شريطة أن تجعله ديدنك، فتكثر

من ترديده على نفسك مرارًا وتكرارًا، وتمعن النظر في معانيه، وتوليه من التأمل والاعتبار ما هو جدير به» (عن الثبات، الكتاب الأول، الفصل ٢٤، الصفحة ١٢٩).

وفي هذا يقول جون سيلرز بعبارة جامعة: «إن كتاب «عن الثبات» ليس في حقيقته وجوهره إلا محاولة جادة من ليبسيوس لترويض ذاته وتهذيب نفسه، فهو بمثابة حوار باطني يخوضه مع نفسه، يسعى من خلاله إلى أن «يستوعب» النظريات الفلسفية التي سبقت له معرفتها وأن يتشربها تمامًا حتى تغدو جزءًا من كيانه» (Sellars, 2017: 357). ومن هذا المنطلق، فإن ذلك الخيط الرواقي المحدث المنسوج في هذا المؤلَّف، وذلك التواصل الفكري الذي لا يربطه بمجرد تعاليم سينيكا، الذي كان ليبسيوس أكثر ما ينهل من نبعه ويستشهد بأقواله، بل يمتد ليشمل أيضًا كتاب «السر» لبترارك و«تأملات» ماركوس أوريليوس؛ إن هذا التواصل وهذه الاستمرارية لهما أبلغ الدلالة وأعمق المغزى.

٧

تهذيب النفس (Cultura Animi)
في رحاب فلسفة العصر الحديث المبكر

٧.١. أفول الفلسفة بوصفها طريقة للعيش مجددًا؟

وكما استعرضنا في ثنايا الفصل الخامس، فقد ذهب بيير هادو إلى الزعم بأن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» قد طوت صفحتها الأخيرة، وبلغت نهايتها المحتومة مع بزوغ نجم اللاهوت السكولائي (المدرسي) وهيمنته. فهذا الضرب من النهج النظري، الذي جعل جلَّ اهتمامه منصبًّا على الجدل وفنون شرح النصوص والتعليق عليها، إنما رسَّخ نزعة كانت قد تأصَّلت جذورها في أواخر العصور القديمة، إثر أفول نجم المدارس الفلسفية الأثينية وتشتُّت شملها [٣, ٥]، وهي نزعة تنحو إلى النظر إلى الفلسفة بوصفها مجرد بناء نظري وصياغة للمفاهيم لا أكثر. ولقد تفحصنا في الفصل السادس طائفة من الأدلة والشواهد المستمَدة من عصر النهضة، التي تلقي بظلال من الشك على هذا الحكم القاطع الذي أصدره هادو، وتشي بضرورة تقييده وإحاطته بسياج من التحفظات.

وها هي فلسفة القرن السابع عشر، ذلك «القرن الذي وُلد فيه العباقرة» واقترن اسمه بالتحولات الجذرية التي أحدثتها «الثورة العلمية» الكبرى، تبرز اليوم كحقبة ثانية يرى فيها كبار الباحثين والدارسين لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» أنها شهدت الأفول الحاسم والنهائي للفلسفة بوصفها فنًّا لتهذيب الذات، أو أسلوبًا للعيش الرفيع، أو مسلكًا للحياة المتكاملة.

ولهذا الموقف الفكري صيغتان مهيمنتان أو، قل: رؤيتان أساسيتان. أما الصيغة الأولى، فيمثِّلها اثنان من أبرز مؤرخي الفكر المعاصرين، وهما ستيفن جوكروجر (٢٠٠١)، ومعه، وإن كان بدرجة من الاختلاف في بعض التفاصيل، بيتر هاريسون (٢٠١٥). ففي هذه الرؤية، يُعزَى التحول الجذري إلى إعادة الصياغة التي قدَّمها فرانسيس بيكون لمفهوم الفلسفة الطبيعية، تلك الصياغة التي قلبت موازين النشاط الفلسفي رأسًا على عقب، بحيث لم يعد يُنظر إليه، في المقام الأول والأسمى، كجهد يهدف إلى تحويل ذوات الفلاسفة وتهذيب نفوسهم. وتستند هذه الحجة إلى عدد من الدعاوى المتضافرة التي تعضدها.

فأولًا، تجد اهتمام بيكون، بوصفه فيلسوفًا للطبيعة من الطراز الأول، بتغيير معالم العالم الخارجي من خلال الفهم العميق لنواميسه والتعامل معها ببراعة وحذق، وذلك بغية «تحقيق كل ما يقع في دائرة الإمكان»، على حد تعبيره وهو يصف حراس مدينته الفاضلة في كتابه «أطلنطس الجديدة». وثانيًا، هناك زعم بيكون في مقدمة سفره الشهير «الأورجانون الجديد» بأن «الأداة» المعرفية الجديدة التي اهتدى إليها

لفهم صور الطبيعة وقوانينها لا تستلزم فطنة خارقة أو عبقرية فذة، بل هي أقرب إلى آلة محكمة الصنع يمكن لأي إنسان أن يتعلم تشغيلها واستخدامها بيسر. وثالثًا، فإنه نظرًا لضخامة هذا المشروع المعرفي ورحابة المسعى المتمثِّل في إعادة بناء فهمنا للعالم الطبيعي وفقًا للمنهج الذي رسمه بيكون، نجد في كتاب «الأورجانون الجديد» وفي غيره من مؤلفاته، فقرات عديدة يوصي فيها صراحة بضرورة تبني النهج الجماعي في البحث العلمي وتضافر جهود العقول في سبيل بلوغ المعرفة (AL II. Proem. 13; NO I 57; I 108; I 113; Sargent, 1996). فعندما تقتضي الفلسفة الحقة أن تقوم دعائمها على أبحاث تجريبية مستفيضة وتحقيقات دقيقة، يستحيل على أي فرد، مهما علا شأنه في العلم، أن يضطلع بهذا العبء الجسيم بمفرده. ومن هنا، تبرز الحاجة الماسة إلى إرساء ثقافات جديدة وتأسيس مؤسسات علمية للبحث التجريبي، تضم في جنباتها حشدًا من الباحثين والعلماء، على غرار «الجمعية الملكية» التي بزغ فجرها في أعقاب بيكون، مستلهمة من روحه وفكره. ورابعًا وأخيرًا، فإن المعارف المكتسبة في المراحل المبكرة لأي فهم تراكمي لصور الطبيعة وسيروراتها، تستلزم أن تُسجَّل وتُدوَّن بعناية فائقة ودقة متناهية، لتكون أساسًا لما يليها من أبحاث (Ong, 2007; see Bacon, 1863). وهذا التحول برمته يصب في صالح ما أطلق عليه هاريسون (٢٠١٥) بتبصر ودقة، اسم «تشيء» أو «تجسيد» الفلسفة والعلم؛ أي تحويلهما إلى خطابات معرفية قائمة بذاتها، وكيانات موضوعية مستقلة، بدلًا من اعتبارهما ممارسات عملية

حية تهدف إلى غرس الفضائل في نفوس الباحثين وتهذيب سجاياهم.

أما الرؤية الثانية في هذا المضمار، فيتزعمها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وتجد أوضح تعبير عنها في سياق محاضراته التي جُمعت لاحقًا في مؤلَّفه الموسوم «هرمينوطيقا الذات: تأويل الذات وبناؤها» (٢٠٠٥). وهو في هذا الطرح لا يتجه بأنظاره صوب فرانسيس بيكون، الذي ينظر إليه عادة باعتباره أبًا لـ«المذهب التجريبي»، بل يولِّي وجهه شطر رينيه ديكارت، رائد «المذهب العقلي» بلا منازع. فالممارسات الفلسفية في العصور القديمة، كما يحاجج فوكو (٢٠٠٦: ١٧)، كانت مصبوغة بما يصطلح على تسميته هو «الروحانية»: ويقصد بها ذلك الفهم العريق الذي يرى أن بلوغ المراتب العليا من المعرفة يستلزم ويثمر في آن معًا تحوُّلًا أخلاقيًّا أو روحيًّا عميقًا في ذات الفيلسوف المتأمل.

وعلى النقيض من ذلك تمامًا، يزعم فوكو أنه «يمكننا القول جازمين بأن... تاريخ الحقيقة إنما يدخل حقبته الحديثة... حين يصبح من المسلَّم به أن السبيل الوحيد إلى الحقيقة، والشرط الأوحد الذي يمكِّن الذات العارفة من بلوغها، إنما هو المعرفة والمعرفة وحدها، لا شيء سواها» (٢٠٠٦). وإن منهج ديكارت المبتكر في ممارسة التفلسف، كما رسم خطوطه العريضة في كتابه «مقال في المنهج» وجسَّده تطبيقًا في «تأملات في الفلسفة الأولى»، هو الذي دشَّن على نحو حاسم وقاطع هذا «النظام المعرفي» (أو النسق الإبستيمي) الجديد. ويستطرد فوكو، مردِّدًا في ذلك أصداء دعاوى بيكون بشأن «أداته» المعرفية الجديدة

(الأورجانون)، فيقول إنه منذ تلك اللحظة فصاعدًا «بات بمقدور الفيلسوف (أو العالم، أو أي باحث عن الحقيقة ببساطة) أن يتبين الحقيقة ويدركها في قرارة نفسه وبواسطة نشاطه المعرفي المحض، من دون أن يشترط عليه أي شيء آخر، ومن دون أن يضطر إلى إحداث أي تغيير أو تبديل في كيانه كذات عارفة» (٢٠٠٦: ١٨). فإلى جانب مجرد «الشروط الصورية» أو «المقتضيات الباطنية الكامنة في فعل المعرفة ذاته، والقواعد التي يتعين عليه الامتثال لها لبلوغ الحقيقة»، لم يعد الأمر يتطلب سوى استيفاء شروط «ثقافية» معينة: «فلكي نصل إلى الحقيقة، لا بد لنا أن نكون قد درمنا وتلقينا قدرًا من التعليم، وأن نعمل ضمن إطار إجماع علمي محدد ومتعارف عليه» (٢٠٠٦: ١٨). وهذه الشروط، في المحصلة النهائية، «لا تتعلق إلا بالفرد في وجوده العيني الملموس، ولا تمس بأي حال بنية الذات العارفة»، تلك التي كانت هي المحور والرهان في الأساليب الفلسفية القديمة الهادفة إلى تهذيب الذات وصقلها (٢٠٠٦: ١٨).

وفي هذا الفصل، سنعمل على تفنيد تلك المزاعم السابقة وتحديها معتمدين خاصةً على الدراسة التأسيسية الرائدة التي قدَّمتها سورانا كورنيانو في مؤلَّفها «نظم العقل: بويل، ولوك، وتقليد «تهذيب النفس» في بواكير العصر الحديث». وترى كورنيانو (٢٠١١: ٦-٧) أن «الإطار العام للفلسفة بوصفها طريقة للعيش» يظل، على أقل تقدير، «صالحًا للتطبيق ومنسجمًا مع البرامج الفلسفية التجريبية التي شهدتها إنجلترا في فجر العصر الحديث». وتؤكد كورنيانو أن فكر بيكون [٧.٢] والفلسفة

التجريبية في بواكير العصر الحديث [٧.٤] -بل وامتداد جذور هذا التيار ليصل إلى ديكارت [٧.٣] عبر جسور فكرية أقامتها شخصيات من أمثال تشارلتون وجلانفيل- إنما ينبغي أن يُفهَم ويُقرَأ في ضوء تقليد أدبي أرحب ساد في تلك الحقبة المبكرة من العصر الحديث، وهو تقليد «تهذيب النفس» أو «صقل الروح» (cultura animi).

ولقد ضم هذا التقليد العريق كوكبة انتقائية متنوعة من النصوص المسيحية والبلاغية والفلسفية التي تناولت بالبحث والتحليل «أهواء النفس وتقلباتها، وتشريحات العقل وبنيته، وفنون البلاغة وأساليبها، فضلًا عن رسائل ومؤلفات في الحكمة وتقديم العزاء» (Corneanu, 2011: 4). والقاسم المشترك الأعظم الذي جمع شتات هذه النصوص، على الرغم مما بينها من تباينات عقدية وفروق أخرى، هو أننا نجد في كل واحد منها ما تصطلح كورنيانو على تسميته «نماذج متلاقية ومتقاربة لطب النفوس» (Corneanu, 2011: 4)؛ أي ذلك الفن الرفيع الذي يُعنى بمداواة العقل وتقديم العلاج لأمراض النفس والروح. فمن جهة، وعلى غرار ما عهدناه في الفلسفات العلاجية القديمة، نجد تشخيصات دقيقة لما أُطلق عليه صراحة اسم «أمراض» العقل أو «اعتلالاته المزاجية» أو «رذائله الكامنة»، وهي تشخيصات تستلهم بدرجات متفاوتة كلًّا من التصور الأوغسطيني للعقل البشري باعتباره كيانًا قد أصابه الفساد من جراء السقطة الأولى (لآدم وحواء) (Harrison, 2006; 2007)، وكذلك التشخيصات الرواقية-الشيشيرونية العريقة لـ«الأهواء» (أو الـ«باثي» pathê) بوصفها وليدة أحكام واقعية وتقييمية خاطئة ومغلوطة. ومن جهة أخرى، نجد

«نُظُمًا توجيهية لترويض العقل» أو وصفات علاجية محكمة، توصي بمجموعة من الرياضات الروحية والتمارين المعرفية (٢، ٣)، الهادفة إلى التصدي للآثار الهدامة والنتائج الوخيمة لطبيعتنا البشرية الساقطة ولأهوائنا الجامحة على ما نعتنقه من معتقدات وما نتبناه من قناعات.

وتذهب سورانا كورنيانو إلى أن مقولة «نظرية المعرفة» (أو الإبستمولوجيا)، وهي من مصطلحات الفكر الحديث المتأخر، ينبغي أن تُستخدَم بحذر وتأنٍّ شديدَين عند محاولة وصف نصوص مفكرين من طراز بيكون، وبويل، وهوك، وسبرات، وتشارلتون، وجلانفيل، وجون لوك. ففي سياق ما طُرح من توجيهات برنامجية لتأسيس «مناهج منطقية» جديدة للبحث التجريبي، حري بنا أن نكون على وعي دقيق «بالتحولات العميقة التي شهدها مفهوم المنطق في أواخر العصر السكولائي وبواكير العصر الحديث، التي اتجهت به نحو تركيز مبتكر على آليات عمل الملكات المعرفية، بمعزل عن الانشغال الحصري بمسألة الصحة الصورية للاستدلال، وقد اقترن ذلك بإعادة تعريف المنطق بوصفه منهجًا لتوجيه عمليات العقل الاستدلالية وضبط مسارها» (Corneanu, 2011: 88).

وفي هذا الإطار أيضًا، نجد أن «الفيزياء» أو «الفلسفة الطبيعية» كانت تُفهَم على أنها تسعى جاهدة لتحقيق غاية مزدوجة أو هدف ذي شقين (Corneanu, 2011: 99). فمن جهة أولى، كانت الفلسفات الجديدة تطمح إلى الكشف عن حقائق مبتكرة، يرتَجَى منها أن تكون مثمرة وذات نفع، تتعلق بأسرار العالم الطبيعي وكنوزه، وهو ما أشاد

به كل من بيكون وديكارت إشادة بالغة في مؤلفاتهما الشهيرة (Bacon, Adv. I XI, 5; Descartes, Disc. VI, 61). ومن جهة أخرى، وفي نقض صريح لأطروحات كل من هاريسون وجوكروجر، وكذلك فوكو، فإن هذه الفلسفات قد واصلت السير على الدرب الكلاسيكي العريق، المتمثِّل في تكوين أجيال جديدة من الباحثين الفلسفيين وتهذيب نفوسهم وعقولهم، وشمل ذلك، ضمن أمور أخرى، الدعوة الصريحة إلى تبنِّي نهج التنظيم التعاوني للبحث العلمي وتضافر الجهود بين الباحثين (Corneanu, 2011: 8, 53–8).

وبعد هذا الذي سقناه من مقدمات، نوجِّه الآن دفة الحديث ابتداءً إلى شخصية لعلها تكون الأكثر استغلاقًا على الفهم وإثارة للحيرة بين سائر الأعلام الذين نعرض لهم في هذا السفر، ونعني بها السير فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م).

٧.٢. فرانسيس بيكون: بين «أصنام العقل» وتنميته

إن فرانسيس بيكون، تلك القامة الفكرية التي احتفى بها البعض وقدح فيها آخرون بوصفه أحد آباء العصر العلميِ وروادِه، كان في زمانه خطيبًا مفوهًا وبليغًا يُشار إليه بالبنان، ورجل دولة تقلبت به الأيام بين صعود إلى منصب المستشار الأعلى لبريطانيا ثم هبوط مرير منه، فضلًا عن كونه صاحب قلم مميز أثرى المكتبة الإنسانية بمقالاته وحكمه وأقواله المأثورة، وبمؤلَّف فائق الجمال عن أساطير الأولين، وبرؤيته الطوباوية الثاقبة في «أطلنطس الجديدة» (Vickers, 2000). وُلد فرانسيس في يناير من عام ١٥٦١م، وهو النجل الثاني لـ«حارس

الختم المكي الخاص»، وقد تلقّى تعليمًا رفيعًا أعده لمستقبل واعد في مضمار القانون، وأبدى منذ نعومة أظفاره تمكُّنًا لافتًا من اللغات اليونانية وللاتينية، فضلًا عن عدة لغات أوروبية حية.

ورغم هذا التكوين الذي كان يدفعه نحو الحياة العملية، فإن بيكون، كما تفصح عن ذلك رسالة شهيرة وجّهها إلى اللورد بيرلي، قد وجد نفسه منذ صباه الباكر ممزقًا بين واجباته ومسؤولياته العامة التي كان يُنتظَر منه الاضطلاع بها، وبين ذلك الشغف «الفلسفي» العميق، وذلك الحب المتأصل للمعرفة الذي استبدَّ به واستولى على لبِّه: «وإنني لأعترف بأن في نفسي مطامح تأملية وغايات فكرية على نفس القدر من الرحابة والسعة، الذي تتسم به مطامحي الدنيوية وغاياتي المدنية من اعتدال وقناعة، ذلك أني قد اتخذت من صميم المعرفة، بكل فروعها وأغوارها، ميدانًا لي ومملكة لا ينازعني فيها منازع. وهذا الميل المتأصل في نفسي، سواء كان مرجعه فضولًا جامحًا، أو زهوًا بالمجد الباطل، أو طبيعة جُبلت عليها، أو محبة خالصة للإنسانية جمعاء، قد استقر في سويداء قلبي وتمكن من عقلي، بحيث لا سبيل إلى انتزاعه أو الخلاص منه أبدًا» (Bacon, 1591 [1753]).

ورغم أن بيكون يقف في مصاف بترارك وديكارت وغيرهما من كبار نقاد المذهب الأرسطي في بواكير العصر الحديث، فإنه، وللمفارقة، يشاطر أرسطو نفسه ذلك التصور الشمولي للفلسفة بوصفها معرفة موسوعية تستوعب سائر العلوم والفنون (٤). فالفلسفة عند بيكون، كما كانت عند لأقدمين، هي أيضًا «أُم العلوم» ورأس الحكمة. ويقدِّم الكتاب

الثاني من مؤلَّفه الهام «تقدُّم المعرفة» الصادر عام ١٦٠٥م، ما أسماه بيكون «جولة عامة وأمينة في رحاب المعرفة والتعلم» تستقصي سائر فروعها، مقسِّمًا إياها بحسب اختلاف الملكات المعرفية لدى الإنسان: فصنوف التاريخ المختلفة قوامها الذاكرة؛ وألوان الشعر المتعددة هي من بنات الخيال؛ وضروب الفلسفة المتباينة مناطها الفهم والإدراك العقلي (تقدُّم المعرفة، الكتاب الأول، الفصل السابع، الصفحة ١٥).

ولم يكن هذا المسح المعرفي الشامل مجرد استعراض نظري، بل كان له مقصد عملي واضح، يشبِّهه بيكون بتلك الجولة التفقدية التي قد ينهض بها حاكم متفحص في أرجاء مملكته، وذلك ليعرف «أي أجزاء منها لا تزال أرضًا بكرًا أو قفرًا مواتًا، لم تمتد إليها يد الإنسان بالتحسين والإصلاح، ولم تُستثمر بجده واجتهاده» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، المقدمة، الصفحة ١٥). وبثقة بالنفس لا تخلو من اعتداد وجزم، يرى بيكون أن العديد من حقول البحث الإنساني إما أنها عولجت معالجة قاصرة لا تشفي غليلًا، أو أنها تُرِكت بلا عناية. ويعتصر قلبه الأسى حين يرى أنه منذ أفول شمس الإمبراطورية الرومانية، لم تحقِّق الفنون الطبية والصنائع الميكانيكية سوى تقدم هزيل لا يُذكَر، وهي فنون وصنائع من شأنها أن تساهم في «تخفيف كربة الإنسان وتحسين حال معيشته ورفاهيته» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الأول، الفصل الخامس، الصفحة ١١).

ومن ثَم، فإن مشروعه الجبار الذي نذر له حياته والمعروف بـ«الإحياء العظيم» أو «التجديد الأكبر» (إنستاوراتسيو ماجنا Instauratio Magna)، والذي يُروَى أن فكرته قد اختمرت في ذهنه

وهو لا يزال شابًّا يافعًا في رحاب جامعة كامبريدج، كان يهدف في جوهره إلى تلقين الأجيال الجديدة أساليب مبتكرة للبحث والاستقصاء في مختلف ميادين المعرفة، وفي طليعتها الفلسفة الطبيعية التي تتبوأ مكان الصدارة. «لقد أخذت على عاتقي مهمة أن أقرع الجرس لأجمع شتات العقول النيرة وأدعو الأذهان الوقّادة إلى التعاون»، هكذا أسدى بيكون النصح للدكتور بلايفر في كامبريدج (بيكون، ١٨٤١). وفي ختام كتابه «تقدُّم المعرفة» أيضًا، يتجلى البُعد التمهيدي والإعدادي لعمله هذا في أبهى صورة من خلال واحد من تلك التشبيهات والاستعارات المدهشة التي حفل بها نتاجه الفكري الثري:

«وهأنذا الآن، وقد وقفت وقفة المتأمل فيما قطعت من أشواط وما أنجزت من أسفار، ليبدو لي هذا الذي خطَّه قلمي، على قدر ما يُتاح لإنسان أن ينصف في تقييم صنيع يده، ليس بأفضل حالًا بكثير من ذلك النشاز الخشن أو تلك الجلبة الصاخبة التي يصدرها الموسيقيون وهم يسوُّون أوتار آلاتهم ويهيِّئون أنغامها قبل العزف، وهو بلا شك صوت لا تستطيبه الآذان، لكنه، رغم ذلك، هو العلة التي من أجلها تكون الموسيقى بعد ذلك أرق لحنًا وأعذب ترنيمًا وأوقع في القلب. وهكذا، فقد قنعت لنفسي بدور من يهيئ آلات ربات الشعر والفنون (إلهات الإلهام)، ويسوِّي أوتارها، حتى يتسنى لأولئك الذين أوتوا أنامل أمهر من أناملي، وقدرة تفوق قدرتي، أن يعزفوا عليها ألحانهم الخالدة ويبدعوا فيها ما يشاؤون» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٤، الصفحة ١).

فكيف يتسنى لنا إذن أن نفهم طبيعة العلاقة التي تربط تصوُّر فرانسيس بيكون للفلسفة بمختلف التصورات التي سادت في العصور القديمة وعصر النهضة لمفهوم «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتبدى لنا، على أقل تقدير، من خلال وجهين رئيسيين.

أولًا: ينهض مشروع بيكون الإصلاحي الضخم، المسمَّى «الإحياء العظيم»، على واحد من أعمق التحليلات وأكثرها نفاذ بصيرة لما يمكن أن نصطلح على تسميته «علم النفس المعرفي» في مدونات الفكر الغربي (٨). وكما أوضح ذلك كل من كورنيانو (٢٠١١)، وجوكروجر (٢٠٠١)، وعدد من الشراح والنقاد المحدثين، فإن فلسفة بيكون الجديدة لا تمثِّل مجرد سعي حثيث نحو بناء «أنساق معرفية» متكاملة (Harrison, 2015)، بل هي أيضًا، في واحد على الأقل من أبعادها الجوهرية، حلقة جديدة وفصل إضافي في ذلك السجل التاريخي الطويل للفلسفة بوصفها ممارسة علاجية للروح ونشاطًا استشفائيًّا للنفس (٥).

وثانيًا: فإن بيكون، سواء في مناصرته المتحمسة لأشكال مبتكرة من البحث في مجال الفلسفة الطبيعية، أو في إسهاماته النوعية في ميدان الفلسفة الأخلاقية، كان مدفوعًا بحس عميق، شاركه فيه رواد «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» الأوائل، بضرورة توثيق العرى بين النظرية والتطبيق، وتجسير الهوة السحيقة بينهما، وقد شمل ذلك، ضمن ما شمل، الدعوة إلى وضع نُظُم وبرامج جديدة من الرياضات الفكرية والتمارين الأخلاقية الهادفة.

أولًا: أصنام العقل

أما العرض التام المكتمل الذي يقدِّمه بيكون لأشكال العلل المعرفية والآفات الإبستمولوجية، تلك التي يرى أنها تتجلى بأوضح صورة في مواطن الضعف والقصور التي اعترت أساليب التعلم السائدة في بواكير العصر الحديث، فنجده مبسوطًا أتم البسط في السفر الأول من مؤلفه الجليل «الأورجانون الجديد». وهو البيان الذي يتناول فيه بالدرس والتحليل نظريته المبتكرة حول «الأصنام» الأربعة التي تعشش في العقل فتضله عن سواء السبيل وتعمي بصيرته عن رؤية الحق. وتأتي في طليعة هذه الأصنام المضللة «أصنام القبيلة» البشرية؛ أي تلك التي يشترك فيها الجنس البشري بأسره بحكم طبيعته الإنسانية (الأورجانون الجديد، الكتاب الأول، الفصول ٤١-٥٢).

فبنو آدم قاطبة، بحكم جبلتهم، يميلون إلى أن يفترضوا في العالم قدرًا من النظام والاتساق يفوق بكثير ما يمكنهم إثباته بالدليل القاطع أو التحقق من صحته بالبرهان اليقيني في اللحظة الراهنة. ولذا، فإننا نتعجل «استباق» الأحكام ونعمد إلى إصدار تعميمات فضفاضة، استنادًا إلى حفنة ضئيلة من المشاهدات، أو بناءً على مسلمات وافتراضات سابقة لم تخضع يومًا للنقد أو الفحص والتمحيص. وفضلًا عن ذلك، فإن من طبعنا أن تستبد بنا الانطباعات القوية وتأسر عقولنا المؤثرات الخاطفة؛ كتلك التجارب الفردية المنعزلة أو المزاعم التي «تدهم العقل بغتة وتنفذ إليه على حين غفلة، فيمتلئ بها الخيال»، وهو قول ما كان مونتين إلا ليقره ويوافق عليه. ثم تأتي بعد ذلك آفة «الانحياز التأكيدي» أو

الميل إلى تأييد ما رسخ في الذهن. فما إن يتشكل لدى العقل البشري اعتقاد ما أو يستقر فيه رأي، حتى تنزلق، «على نحو يكاد لا يُلحَظ أو يُدرَك»، إلى مقارنة كل واقعة جديدة أو تجربة مستجدة وردِّها قسرًا إلى تلك «النماذج القليلة المشابهة التي استحكمت في الذهن وتملكت ناصيته». ثم إننا نميل بعد ذلك إما إلى تجاهل «الشواهد السلبية» أو «الأمثلة المعارضة» التي تتحدى مسلماتنا وتقوِّض معتقداتنا، وإما إلى التملص منها بتحريف معانيها أو صرفها عن ظاهرها، وإما إلى رفضها بازدراء واستهانة، وكثيرًا ما يقترن ذلك «بتحامل أعمى وتحيز مقيت» ضد من يحمل لواءها أو ينقل خبرها.

وإلى «أصنام القبيلة» المتقدم ذكرها، يضيف بيكون، ثانيًا، «أصنام الكهف» (الأورجانون الجديد، الكتاب الأول، ٦٢-٦٨). فمن المسلَّم به أن الأفراد يتفاوتون في قدراتهم الإدراكية وملكاتهم الذهنية. غير أن كل امرئ، كما يلاحظ بيكون، ينزع بطبعه إلى الاعتقاد بأن ضروب الصنائع أو مسالك البحث التي يتفوق فيها ويتقنها هي الأهم قدرًا والأعلى شأنًا، ومن ثم يميل إلى ازدراء ما عداها من فنون وعلوم أو بخسها حقها والتقليل من قيمتها، شأنه في ذلك شأن الفيلسوف التحليلي الذي يتوهم أن الفلسفة برمتها لا بد أن تُصاغ على قالبه ومنواله؛ أو ذلك العاشق المتعصب للتراث الكلاسيكي الذي يصب جام غضبه وسخطه على كل ما هو «حديث» وما يمتُّ إليه بصلة.

وأما «أصنام المسرح»، وهي الفئة الثالثة، فتكشف عن تلك الأدوار الخطيرة والآثار العميقة التي تتركها النظريات الفلسفية واللاهوتية

المتوارثة في تشكيل عقول الناس وتوجيه أفكارهم، بل وفي تعمية بصائرهم ووضع الغشاوات عليها -حتى لكأننا لا نبصر العالم على حقيقته، وإنما نرى بدلًا منه ذلك المشهد المسرحي المصطنع الذي نسجته خيالات منظِّرينا المفضلين. ورابعًا وأخيرًا، فإن «أصنام السوق» تشير إلى تلك الآثار المشوهة التي تُلحقها اللغة بعملية التعلم واكتساب المعرفة، ذلك أن لغة التخاطب اليومي الدارجة بين الناس في الأسواق وميادين الحياة العامة، لم تتطور أو تصقل بالقدر الكافي لتصبح أداة طيعة للاستقصاءات الدقيقة أو الأبحاث العميقة التي تتجاوز حدود النفع العملي المباشر وتتطلب دقة متناهية في التعبير.

فإذا ما أردنا، كما يذهب إلى ذلك فرانسيس بيكون، أن نفتح آفاقًا جديدة للمعرفة، وأن نأتي بما لم يستطعه الأوائل، فلا مناص لنا من أن نظل على حذر دائم ووعي متوقد بهذه «الأصنام» العقلية التي تضللنا عن سواء السبيل، وأن نتفطن لمداخلها الخفية ومكايدها الماكرة، وأن نستنبط لها من التدابير المعرفية العلاجية والوسائل الإبستمولوجية الناجعة ما يكفل لنا دحضها من الأساس، وتقويض أركانها الراسخة في النفوس.

ثانيًا: لمُّ شمل زحل والمشتري: نحو مصالحة بين التأمل والعمل

إن دعوة بيكون الصريحة إلى إرساء مناهج مبتكرة للبحث العلمي، قوامها الفحص التجريبي المنظَّم والدقيق للعالم الطبيعي، وذلك في مقابل الاكتفاء بتفسير النصوص المرجعية وشرح متونها، تسير جنبًا إلى جنب مع دعوة أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي توحيد التأمل والعمل،

والمزاوجة بين النظرية والتطبيق، في أطر وأساليب مستحدثة (٦). غير أن بيكون يدرك تمام الإدراك أن ما جُبل عليه العقل البشري من ضيق صدر تجاه الشواهد المخالفة، وميله الفطري إلى التسرع في القفز إلى تعميمات استباقية لا تستند إلى أساس متين، إنما هو تعبير سافر عن نفور عميق متجذر فينا من «تلويث أيادينا المعرفية» بالانغماس في الفحص الدقيق للجزئيات والغوص في تفاصيل الأمور، «لا سيما وأن هذه الأمور الجزئية تتطلب في العادة كدًّا وجهدًا في استقصائها وبحثها، وهي موضوعات متواضعة لا تستهوي قرائح المتأملين، وعسيرة التناول شائكة المسلك في مقام الحديث، وقليلة الجدوى عقيمة النتاج في ميدان التطبيق العملي، ولا حصر لعددها أو نهاية لكثرتها، وهي مع ذلك كله بالغة الدقة واللطف في تفاصيلها الخفية» (الأورجانون الجديد، الفصل ٨٣).

إن مشروع بيكون الطموح الهادف إلى لمِّ شمل «زحل»، ذلك الكوكب الذي يرمز إلى الحدود والقواعد الصارمة والانضباط الدقيق، مع قرينه «المشتري»، كوكب التأمل الفلسفي الرحب وآفاقه الفسيحة (كما أشار في كتابه «تقدُّم المعرفة»، الكتاب الأول، الفصل الخامس، الصفحة ١١) -أو بعبارة أدق، دعوته إلى تحقيق المصالحة المأمولة والتوليف الخلَّاق بين أساليب البحث المتواضعة التي تستند إلى أرض التجربة الصلبة وتقوم على الملاحظة الدقيقة، وبين ضروب التأمل الفلسفي النظري الذي يحلِّق في سماء المجردات- هذا المشروع وتلك الدعوة يتجليان بأوضح صورة أولًا في تلك الشروط المؤسِّسة والمبادئ الناظمة التي وضعها لما أسماه «الأداة الجديدة للعلوم» أو

«الأورجانون الجديد للعلوم» (نوفوم أورجانون ساينتياروم novum organum scientiarum)؛ ثم يتجليان ثانيًا، وبذات القدر من الأهمية، في إسهامات بيكون النوعية وإضافاته القيِّمة في الحقل الخاص لـ«الفلسفة الأخلاقية».

الأورجانون الجديد بوصفه «صقلًا معرفيًا للروح»

إنَّ حصرنا لبيكون في صورة مؤسس العلوم التجريبية فحسب، يغفل جانبًا جوهريًا من توجيهات كتابه «الأورجانون الجديد» (في سفره الثاني) نحو منهج مستحدث للتفلسف الطبيعي؛ ألا وهو تدريب نوع جديد من الباحثين وتأهيلهم، وتكوين ملكات إبستمولوجية مستجدة لديهم تتمثل في دقة ملاحظة الوقائع وتبويبها في جداول منظمة، ثم القدرة على تمييز «الشواهد ذات الأولوية» أو «الحالات الفارقة» لما لها من قيمة معرفية خاصة لا تُنكَر، ومن ثَم التدرج في الصعود، بحذر وروية، من دراسة الجزئيات المفردة إلى صياغة تعميمات افتراضية يمكن وضعها على محك الاختبار والفحص. وكما حاجج أحد الباحثين مؤخرًا (Sharpe, 2018a)، فإن هذه التوجيهات المنهجية التي يطرحها الأورجانون الجديد لهي، بجلاء لا مراء فيه، مصمَّمة قصدًا لمواجهة تلك الأصنام العقلية المضللة وتفنيدها.

والحق أن نحو ستة من «الشواهد ذات الأولوية» السبعة والعشرين التي أوردها بيكون -ومنها على سبيل المثال ملاحظة «الشواهد المتناسبة» (حيث تظهر خاصية مشتركة على نحو مفاجئ في أنواع متباينة من الظواهر لا يجمع بينها أي قاسم مشترك آخر)، أو «الشواهد

المنحرفة» (التي تكشف عن غرائب أو طفرات ضمن النوع الواحد)، أو «الشواهد البينية» (التي تتضمن أنواعًا يبدو أنها تجمع بين خصائص نوعين منفصلين أو أكثر، كحيوان خلد الماء)- إنما أُدرجت في منهجه صراحة لما لها من وظيفة علاجية للذهن وتأثير استشفائي على الفكر (٥). فالمران على ملاحظة هذه الشواهد وتدبُّرها هو بحد ذاته رياضة فكرية (٢) تهدف إلى «تخليص العقل من أسر التجربة اليومية الرتيبة المبتذلة»، وهي أشبه ما تكون بعملية «تطهير» له، و«تسوية لمرآته العاكسة وصقلها حتى ينفذ إليها النور الجاف الصافي للأفكار الحقة» (Sharpe, 2018a)، و«إصلاح اعوجاج عقل أفسدته العادة وغرَّته ظواهر الأمور وسطحيتها»، و«تبديد أشباح الأشياء ومظاهرها الخادعة التي لا قرار لها»، بل وحتى «جذب أنظار العقل إلى ما في الطبيعة من إبداع باهر ودقة متناهية، وذلك لإثارة همته وإيقاظ حواسه لكي يوليها ما تستحقه من انتباه فاحص وملاحظة دقيقة وبحث مستفيض» (NO , II, XLII).

شواهد الأولوية السبعة والعشرون في منهج بيكون

مقتبسة من كتاب فرانسيس بيكون، «الأورجانون الجديد»، طبعة ١٨٦٩.

الجنس الأول: الشواهد الكاشفة (أو المعلمة)

النوع الفرعي ١.١: وسائل معينة على الفهم والإدراك:

١ - **الشواهد المنفردة (Solitary instances)**: وهي تلك الحالات التي لا يجمع بينها جامع سوى «صورة» (أو طبيعة أساسية) واحدة بعينها (ومثالها اللون كما يتجلى في الضوء المنعكس، وكما يظهر

على الطلاء، أو على بشرة الجلد)... ومن شأن هذه الشواهد أنها تعجِّل بعملية استبعاد «الصور» الأخرى التي لا صلة لها بالموضوع.

٢ - **الشواهد المتحولة (أو العابرة)** (Migratory instances): وهي تلك التي ترصد الأشياء في حالة تحوُّلها، فتُظهِرها وهي في طور التكوُّن والنشأة، أو في طريقها نحو الزوال والفناء.

٣ - **الشواهد الدالة/الساطعة/المتحررة والمهيمنة** (Indicative/shining/liberated and predominant instances): وهي تلك التي تتجلى فيها «صورة» (أو طبيعة) ما بأقصى درجات قوتها وسطوعها، وفي أصفى صور ظهورها من دون أي كابح أو عائق (ومثال ذلك: الحرارة كما تظهر جلية في «الزجاج الكلندري» المستخَدم في تركيز أشعة الشمس، أو ما شابهه من أدوات).

٤ - **الشواهد الخفية/حالات الغبش أو الشفق** (Clandestine/twilight instances): وهي التي تبرز الأجناس (أي الطبائع أو الخصائص العامة) في أضعف مستويات تجلّيها أو عند عتبة ظهورها الخافت (ومثال ذلك: قوة جذب الماء للأسطح في هيئة قطرات دقيقة).

٥ - **الشواهد المكونة/الجماعية** (Constitutive/collective instances): وهي تلك التي تُظهِر الأجناس الكلية مقرونة بأنواعها الفرعية المتعددة (وخير مثال على ذلك: هذه القائمة التي نحن بصددها الآن).

الشواهد ذات الوظيفة العلاجية أو التمهيدية للفكر

٦ - **شواهد التناظر والائتلاف** (/Instances of correspondence proportionate instances/parallels/physical resemblances)؛ وهي تلك التي تكشف عن وجود تشكيلات بنيوية أو صور جوهرية مشتركة بين طوائف من الظواهر تبدو في ظاهر أمرها متباينة أشد التباين، لا تربط بينها وشيجة قرابة.

٧ - **الشواهد الوحدانية أو الشاذة أو المخالفة للقياس** (/Monadic irregular/heteroclite instances)؛ وهي التي تعرض لنا أنواعًا في الطبيعة تبدو كأنها مستحيلة التصوُّر أو خارجة عن كل مألوف (ومن أمثلتها: بعض أسماك القيعان السحيقة في المحيطات).

٨ - **الشواهد المنحرفة عن سنن النوع** (Deviating instances)؛ وهي تمثِّل أعاجيب أو طفرات تظهر ضمن النوع الواحد، خارقة لنواميسه المعهودة.

٩ - **الشواهد الحدودية أو البينية** (/Frontier instances participles)؛ وهي تلك التي تبرز أنواعًا يبدو أنها تجمع في تكوينها بين سمات وخصائص نوعين منفصلين أو أكثر (ولعل حيوان خلد الماء، كما قد نقول اليوم، خير مثال على ذلك).

١٠ - **شواهد القدرة الإنسانية** (Instances of power/fasces)؛ وتتمثل في تلك المصنوعات المتقنة والأشياء البديعة التي أبدعتها يد الإنسان وقدرته الخلَّاقة.

١١ - **شواهد التلازم الحتمي والتنافر المطلق** (Instances of companionship and hostility): وهي صور أو طبائع جُبلت على الاقتران الدائم، وربما الكوني، فلا تنفك إحداها عن الأخرى (كمثل تلازم الثلج والبرودة)، أو على التنافر المطلق فلا تجتمعان أبدًا.

١٢ - **الشواهد الافتراضية أو حالات الذروة والحد الأقصى** (Subjunctive instances/instances of an ultimate state or limit): وهي تجليات الطبيعة في أسمى مراتبها أو في أقصى درجات فعاليتها وقوتها (كمثال الحيتان بين سائر الثدييات).

١٣ - **شواهد الائتلاف أو الاتحاد الخفي** (Instances of alliance or union): وهي حالات تكشف عن وشائج قربى وتحالفات غير متوقعة بين أنواع أو طبائع (genii) كان يُظن أنها متباعدة أو لا صلة بينها.

١٤ - **الشواهد الحاسمة أو الفاصلة أو القضائية/شواهد الوحي والإلهام** (Crucial, decisive and judicial instances/of the oracle and instruction): وهي تلك الحالات التي ترجِّح كفة إحدى فرضيتين متنافستين وتقطع دابر الخلاف (وخير مثال على ذلك: تجربة سقوط قذيفة المدفع والجسم الأخف وزنًا من فوق برج بيزا المائل).

١٥ - **شواهد الانفصال أو الافتراق النوعي** (Instances of divorce): وهي التي تميط اللثام عن انفصال صور أو طبائع جرت العادة على ظهورها مقترنة متلازمة (ومثالها: ضوء القمر الذي يحمل نورًا لكنه يخلو من الحرارة، فيفصل بذلك بين خاصيتي الضوء والحرارة).

النوع الفرعي ١.٢: مساعدات تعين الحواس: «شواهد المصباح الكاشف»

١٦ - **شواهد النفاذ أو «بوابات الإدراك»** (Instances of access or gateway instances): ومنها المجاهر وغيرها من الأدوات التي تمد الحواس بزاد يمكِّنها من تجاوز قيودها الطبيعية وكشف ما استتر.

١٧ - **الشواهد المستحضرة أو الكاشفة للمكنون** (Summonsing/evoking Instances): وهي التي تتيح لنا أن نتصور في أذهاننا أشياء أو عمليات تستعصي على الإدراك المباشر للحواس المجردة، كأن تحجبها عن الأنظار حوائل أو موانع.

١٨ - **شواهد تتبع المسار أو «الرصد المتأني المتدرج»** (Instances of the pathway/en route or step-by-step instances): وتتمثل في رصد حركات الطبيعة المتأنية وتتبع سيروراتها البطيئة على مدى آماد زمنية ممتدة.

١٩- **الشواهد المعينة** (Supplementary instances substances): وهي التي تسعف الحواس وتكمل عملها من خلال الاستعانة بالقياس أو التقريب، وذلك حينما تعجز سائر الشواهد الأخرى عن إماطة اللثام عما هو خفي وجعله ماثلًا للعيان.

٢٠ - **الشواهد المحللة أو الكاشفة للقوى** (Dissecting or prompting/eliciting instances): وهي تلك التي تميط اللثام عن قدرة قوة واحدة أو جسم بعينه على أن يؤثِّر في طائفة متنوعة ومدهشة من الأجسام الأخرى، كأنها تستنطقها لتكشف عن أسرارها.

الجنس الثاني: الشواهد الإجرائية (أو العملية ذات الصلة بالتطبيق والفعل)

٢١ - **شواهد عصا القياس أو المسطرة المعيارية** (Instances of the measuring rod or ruler): وهي معنية بتقدير الحيز المكاني وتحديد مسافاته وأبعاده.

٢٢ - **شواهد مضمار السباق أو «مقاييس جريان الماء»** (Instances of the race-track/instances run by water): وتُعنى بقياس مجريات الزمن وتحديد مداه وانقضاءاته.

٢٣ - **شواهد الكم أو «مقادير الطبيعة وجرعاتها»** (Instances of quantity/doses of nature): وتُعنى بتقدير الأوزان وتحديد كميات المواد ومقاديرها.

٢٤ - **شواهد المصارعة أو «تغالب القوى وهيمنتها»** (Instances of wrestling/ascendancy): وتتجلى في رصد مختلَف صنوف الحركة في عالم الطبيعة، واستكشاف العلاقات المتشابكة بينها، وأيها يغلب على الآخر.

٢٥ - **الشواهد المُلمحة أو «دلائل النفع»** (Intimating instances): وهي تلك التي «تومئ في خفاء أو تشير بوضوح إلى ما يعود بالنفع والفائدة على الإنسان» في سياق مجريات الأحداث أو العمليات الطبيعية.

٢٦ - **الشواهد المتعددة الأغراض أو «جامعة الاستعمالات»** (Multi-purpose Instances): وتُعنى بتلك السبل السبعة التي يمكن لبني البشر من خلالها أن يؤثِّروا في الطبيعة ويتفاعلوا معها، بل وأن «يتدخلوا» في مسارها ويسخِّروها لمآربهم.

٢٧ - **الشواهد «السحرية» أو «عجائب الأسباب والآثار»** (Magical instances): وهي تلك الحالات التي تنجم فيها آثار جسيمة ونتائج باهرة عن أسباب تبدو في ظاهرها ضئيلة الشأن أو هيِّنة المقدار في مسرح الطبيعة الفسيح.

ثنائية الخير في منظور بيكون و«فلاحة العقل»

وإذ ننتقل إلى رحاب الفلسفة الأخلاقية، نجد أن بيكون في هذا المضمار أيضًا كان مدفوعًا بذلك الهدف الكلي الذي وضعه نصب عينيه؛ ألا وهو لمُّ شمل «المشتري» (رمز العمل) بـ«زحل» (رمز التأمل)، وتحقيق الوصال المنشود بين الاعتبارات العملية والمباحث النظرية الخالصة (Sharpe, 2014b). ومن السمات اللافتة في طرحه أنه يقسِّم الفلسفة الأخلاقية إلى مكونين أساسيين متمايزين. فالمكون الأول، الذي يسمِّيه «منهاج الخير» أو «قاعدة الفضيلة»، يتألف من التحليلات النظرية العميقة لطبيعة الخير في ذاته، ولعدد الفضائل ومراتبها وتفاوت درجاتها، والعلاقات التي تربط بينها، وما إلى ذلك من مباحث نظرية دقيقة. وهذا الشق «الميتا-أخلاقي» من الفلسفة الأخلاقية، كما يقرِّر بيكون، قد نال حظًّا وافرًا من البحث والمعالجة

على أيدي حكماء الأقدمين، وذلك مع تحفُّظ جوهري وحيد (سنفصِّل القول فيه لاحقًا)، وهو أن أولئك الفلاسفة الوثنيين الذين اعتبروا التأمل الخالص هو «الخير الأسمى» (summum bonum) قد أخطأوا أيّما خطأ (٧).

ذلك أن للخير، في رأي بيكون، «طبيعة مزدوجة» أو وجهين متكاملين. فمن جهة، هناك الخير المتعلق بالفرد وتحقيق ازدهاره وسعادته الشخصية، منظورًا إليه بمعزل عن نطاق الواجبات الاجتماعية الأعم والأشمل. وقد شكَّل هذا الجانب محور اهتمام معظم المذاهب الأخلاقية القديمة. ومن جهة أخرى، هناك الخير المتعلق بالبشر بوصفهم أفرادًا فاعلين في مجتمعات سياسية، وبوصفهم جزءًا لا يتجزأ من الجنس البشري برمته. وهذا الوجه الثاني للخير، كما يؤكد بيكون، «هو الأعظم قدرًا والأجدر بالاعتبار، لأنه يرمي إلى صون الصورة الكلية والأعم». وبناءً على ذلك، فإن حياة التأمل والانقطاع التي تقوم على «السكينة الخاصة والقناعة الذاتية المنعزلة»، تلك التي كانت محبَّبة إلى قلوب الأبيقوريين والمشائين، بل وإلى أعلام من عصر النهضة المبكر كبترارك ومونتين، هي في نظر بيكون حياة قاصرة تشوبها جوانب النقص. وعلى نفس المنوال، يرى بيكون أن تصوُّره الأرحب للخير هذا يتعارض مع ما ذهب إليه الرواقيون من أن الإنسان يملك القدرة التامة على التحكم في كل ما هو ضروري لبلوغ الحياة الفضلى وتحقيق السعادة الكاملة. ففي مذهب بيكون، شأنه في ذلك شأن الفيلسوف ورجل الدولة الآخر شيشرون [٣, ٤]، «فإن الإخفاق

في السعي نحو غايات صالحة وفاضلة من أجل المصلحة العامة، لأكثر مدعاة للسعادة وأجدر بالتقدير من أن يحقِّق المرء لنفسه كل ما يتمناه من حظوظ خاصة ومنافع ذاتية» (Adv. II, XX, 10).

ويلقي هذا الفهم البيكوني للطبيعة المزدوجة للخير بظلاله العميقة أيضًا على الشق الثاني من فلسفته الأخلاقية، وهو الشق الذي نراه، من وجهة نظرنا، أشد إثارة للاهتمام وأغنى في دلالاته. ويُعنى هذا الشق من الفلسفة الأخلاقية بما يصطلح بيكون على تسميته «فن سياسة العقل وتهذيبه وتثقيفه» أو، بتعبير آخر، «فلاحة تربة النفس وحراثة أرضها» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٠، الصفحة ٣). وهذه «الفلاحة العقلية» -وهو عنوان يستعيره بيكون ببراعة من قصيدة فرجيل الزراعية الشهيرة- إنما تهدف في المقام الأول إلى تشكيل «إرادة الإنسان لتصبح قويمة مستقيمة، ومطاوعة للسعي نحو الخير» والتحلي به، حتى «في أبسط شؤون الحياة اليومية وأكثرها اعتيادًا» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٠، الصفحة ٢). وسيرًا على نهج بترارك ومن تبعه من الإنسانويين، يوجِّه بيكون سهام نقده اللاذع إلى أرسطو لأنه «إما أنه أغفل هذا الجانب (أي تهذيب الإرادة) إغفالًا تامًّا»، أو أنه عالجه «معالجة سطحية مبتسرة لم تُجدِ نفعًا ولم تثمر فائدة» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ١٢، الصفحة ١).

فمن دون هذه «الفلاحة الروحية» لتهذيب الإرادة، كما يؤكد بيكون، يغدو كل حديث عن الخير والفضائل مجرد لغو فارغ وهراء لا طائل تحته، «لا يعدو كونه صورة حسناء أو تمثالًا أخّاذًا، يسر العين تأمله

وتبهج النفس رؤيته، لكنه... جسد بلا روح، وصورة بلا حياة أو حركة» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحة ١). ومن ثَم، فإن الفيلسوف الأخلاقي الذي يطمح إلى أن يستنهض في قلوب سامعيه حب الفضيلة، وأن يعيد صياغة أهوائهم وتوجيه رغباتهم، لا مناص له، في نظر بيكون كما في نظر بترارك، من أن يكون فارسًا مجلِّيًا في ميدان البلاغة الاستعراضية (القائمة على المدح والذم) والخطابة الوعظية ذات الأثر التحفيزي (٥). «إن مجرد عرض الفضيلة على العقل من خلال دقائق الحجج وبراعة الاستدلال المنطقي» ليس له «أي تجاوب أو ألفة مع إرادة الإنسان وقلبه»، هكذا يردد بيكون أصداء الحكمة الإنسانوية. ثم يستطرد قائلًا: «لو كانت الأهواء والانفعالات بطبيعتها لينة منقادة، سهلة القياد لأحكام العقل وأوامره، لكان الحق أنه لا حاجة بنا ماسة إلى فنون الإقناع المتنوعة وضروب التأثير الخفي في الإرادة، ولكفتنا عن ذلك كله مجرد القضايا العقلية المجردة والبراهين المنطقية الساطعة. ولكن، والحال هي ما هي عليه من غلبة الهوى، لأمسى العقل أسيرًا مكبلًا وعبدًا ذليلًا، لو لم تمارس بلاغة الإقناع وفنون التأثير سلطانها فتستميل الخيال وتجتذبه من قبضة الأهواء وسيطرتها، ولو لم تعقد حلفًا وثيقًا ومصالحة بين العقل والخيال ليتعاونا معًا على توجيه دفة السلوك الإنساني» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ١٧، الصفحة ١).

والفيلسوف الأخلاقي الحاذق الذي أوتي بسطة في البيان وقوة في الحجة، سيكون، جريًا على ما دُرجت عليه الاستعارة القديمة، بمثابة «طبيب ماهر للروح» أو «معالج خبير لعلل النفس» (٧). وسيكون

ميدان عمله وجل اهتمامه تلك الاعتلالات والاضطرابات التي تعصف بالنفس البشرية من جراء هيمنة الأهواء وثورة الانفعالات، ويقول بيكون في هذا الصدد:

«فكما أننا في تطبيب الأبدان ومداواة الأسقام الجسدية، نتبع ترتيبًا منهجيًّا يبدأ بمعرفة «مختلف الأمزجة التي جُبلت عليها الطبائع البشرية وتنوُّع تكويناتها الجسدية»؛ ثم ننتقل ثانيًا إلى تشخيص «الأمراض والعلل» التي ألمَّت بها؛ ونختم ثالثًا بتحديد «العلاجات الناجعة» وسبل الشفاء: «فكذلك الحال تمامًا في تطبيب العقل واستصلاح النفس، فإنه بعد الإحاطة علمًا «بمختلف سمات طبائع الناس وتنوع شخصياتهم»، يأتي بالضرورة دور معرفة «أمراض العقل وعلله الكامنة وأسقامه المستترة»، وما هذه الأدواء والأسقام، في حقيقة أمرها، سوى «اضطرابات الأهواء العاتية واعتلالات الانفعالات الجامحة وتقلباتها المدمِّرة» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢١، الصفحة ٥).

وإن مثل هذا «الطب الروحي» أو «علم تهذيب النفس» (ميديكينا أنيمي medicina animi)، كما يعتقد بيكون، ليفتقر أيضًا إلى ملاحظة أعمق وأكثر منهجية لمختلف طبائع البشر وتباين أمزجتهم وتنوُّع شخصياتهم (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحة ٤)، فضلًا عن ضرورة دراسة تأثيرات السن والتنشئة الاجتماعية، وما لتقلبات الأقدار السياسية والاجتماعية من أثر في صياغة البشر وتكوينهم، وهي دراسة ينبغي أن تتجاوز في شمولها ودقتها كل ما بُذل من محاولات سابقة

في هذا المضمار (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحة ٥). ولا ينكر بيكون فضل أرسطو في التشديد على الدور المحوري للعادة والاعتياد، أو ما أسماه «الطبيعة الثانية» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢١، الصفحة ٨)، في تشكيل سلوك الأفراد وتوجيه تصرفاتهم. ولكنه، مردِّدًا صدى النقد الذي وجَّهه بترارك من قبل، يطعن في أرسطو طعنًا لاذعًا لإغفاله بعد ذلك بيان الكيفية التي يمكن بها غرس هذه العادات الحميدة وترسيخها في النفوس، وجعلها جزءًا من السجية والطبع (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢١، الصفحة ٨).

وبناءً على ذلك، يضع بيكون قائمة تضم نحو ستة عشر «عنوانًا أو مبحثًا رئيسًا»، تصف ما اصطلحنا على تسميته «التمارين الروحية» (٣)، ويرى أنها جديرة بعناية أوفى واهتمام أعمق في أي مشروع مستقبلي لـ«طب النفوس» يُراد له أن يكون ناجعًا ومؤثرًا، وهذه المباحث هي: «العرف، والمران (أو التمرين)، والعادة (أو الملكة)، والتربية (أو التعليم)، والقدوة، والتقليد (أو المحاكاة)، والمنافسة (في الخير أو الاقتداء الشريف)، والصحبة، والأصدقاء، والثناء (أو المديح)، واللوم (أو التقريع والتأنيب)، والوعظ (أو الحث والإرشاد)، والصيت (أو الشهرة)، والقوانين، والكتب، والدراسات (أو فنون المطالعة)» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحة ٧).

ولكي يوضِّح بيكون بجلاء ما تنطوي عليه هذه «الفلاحة الذهنية» من أبعاد عملية، فإنه يورد في كتابه «تقدُّم المعرفة» طائفة من التعاليم الهادية والمبادئ الموجِّهة إلى ما أسماه «رياضة العقل وتمرينه»، مؤكدًا

في الوقت عينه الضرورة القصوى والحاجة الماسة إلى «العهود الصادقة مع النفس، والعزائم الثابتة» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٠، الصفحة ١٤). والغاية الأسمى من مثل هذه «الرياضة» الذهنية هي تحقيق ثبات العقل ورسوخ النفس واستقرارها، شأنه في ذلك شأن ما هدف إليه ليبسيوس من قبله، وما سعى إليه فلاسفة الرواقية الأقدمون؛ ألا وهو: «ترسيخ لحظات العقل الصافية وساعات التجلي الذهني، والاعتزاز بها وصونها، وفي المقابل، محو كل ما هو شرير واجتثاثه من النفس واستئصال شأفته» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحة ١٤).

ومن أبرز تعاليم بيكون النموذجية التي وضعها نصب عينيه لتحقيق هذه الغاية النبيلة، نذكر ما يلي:

أولًا: ألَّا يرفع المرء سقف آماله عاليًا فوق ما تحتمله قدراته، وألَّا يجمح به الطموح إلى غايات بعيدة المنال، خشية أن يصطدم بصخرة خيبة الأمل وينتهي به الأمر إلى مرارة الإخفاق.

ثانيًا: أن يعوِّد النفس على ممارسة سائر الأمور النافعة، سواء في أوقات الرخاء واليسر أو في أزمنة الشدة والعسر، فبذلك يقوى عود العقل ويشتد ساعده في أيام النعمة والهناء، و«يقطع أشواطًا بعيدة ويخطو خطوات جبارة» نحو الكمال في أوقات المحن والابتلاءات.

ثالثًا: أن يسعى المرء جاهدًا لموازنة أي رذيلة يراها متأصلة في نفسه أو أي عيب يلمسه في طبعه، وذلك بأن يميل عامدًا إلى النقيض الآخر، بل ويفرط فيه أحيانًا حتى يستقيم له الأمر (وهي حكمة أرسطية

المنبت، كرَّر بيكون ذكرها في مقالته «في الطبيعة» التي ضمَّها كتابه «المقالات»).

رابعًا: أن يروِّض العقل على معالجة الأمور الشاقة والمسائل المستعصية بطريقة ملتوية غير مباشرة، وذلك بأن يتظاهر بأنه يوجِّه جل اهتمامه إلى أمر آخر مغاير تمامًا، حتى يألف العقل تلك الصعاب تدريجيًّا (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحات ٩-١٢).

الرسالة الأولى بالنصح إلى روتلاند، وقضية الخير الأسمى المنشود

ولقد كان الباحث رونالد كرين هو سبَّاق الفضل في التنبيه إلى مدى التوافق العميق بين العديد من توصيات بيكون المتعلقة بما أسماه «فلاحة العقل»، وبميدان «المعرفة المدنية» الرحب، كما وردت في كتابه «تقدُّم المعرفة»، وبين الموضوعات والقضايا التي عالجها في مختلف طبعات «مقالاته» الشهيرة الصادرة في الأعوام ١٥٩٧، و١٦١٢، و١٦٢٥ (Crane, 1968). غير أن أوفى ما قدَّمه بيكون من وصايا منهجية منظَّمة لـ«تهذيب النفس وصقلها»، أو ما عبَّر عنه مجازًا بـ«فلاحة العقل»؛ أي حرث تربة العقل وتسميدها لتثمر خير الثمار، إنما نجده مبثوثًا في ثنايا رسالته الأولى الفذة، التي تحمل عنوان «رسالة نصح وإرشاد إلى إيرل روتلاند» (Bacon, 2008: 69, 69–76).

وفي هذه الرسالة البليغة، يتقمص بيكون (الذي كتبها متخفيًا تحت اسم مستعار هو إيرل إسكس) دور الحكيم سينيكا وهو يسدي النصح لتلميذه لوسيلوس، فيقدِّم من خلالها لإيرل رونلاند، وهو

تلميذه الشاب الأرستقراطي الذي كان يهم بالسفر والترحال، طائفة من الوصايا والإرشادات القيِّمة حول كيفية اكتساب جمال السجايا، والحفاظ على صحة البدن، وبناء شخصية قوية راسخة كالجبال (Bacon, 2008: 69).

ولبلوغ جمال النفس وحسن السمت ورونق السلوك، ينبغي لرونلاند أن يراقب بعين فاحصة مختلف الأعراف والتقاليد السائدة بين الناس، وأن يجمع النماذج الجديرة بالإعجاب والقدوات الرفيعة، ثم يجعلها نصب عينيه ليقتفي أثرها ويحتذي حذوها (٣) (Bacon, 2008: 69–70). وأما لصحة العقل وسلامة الروح، فعليه أن يتعلم كيف يتأمل أهواءه الذاتية ونزعات قلبه الخاصة بنظرة مجردة فاحصة (٥)، وأن يتنبه على وجه الخصوص إلى ما لِقوة العزيمة الصادقة من أثر جبار، تلك القوة الكفيلة بأن تقهر حتى رهبة الموت وفزعه، ناهيك بما دون ذلك من صغائر المتاعب ودنيء المصاعب (Bacon, 2008: 70–71).

وفيما يتصل ببناء قوة العقل وصقل عظمة النفس، حري برونلاند أن يعوِّد نفسه على الأشكال السامية للسلوك والأفعال المحمودة، وأن ينمِّي في ذاته بصيرة نافذة ذات مسحة رواقية، تمكِّنه من أن «يقيِّم نِعَم الحظ وخيراته لا لِذَاتهما المجردة، فبذلك يكون الناس مجرد خزنة لهما وسجانين، بل لمنفعتهما العملية وحسن استخدامهما، فبذلك يغدون أسيادًا عليهما ومتحكمين في زمامهما» (Bacon, 2008: 71). كما ينبغي لرونلاند أن يبلغ درجة اليقين بأنه «لفي العطاء سعادة تفوق

سعادة الأخذ، ولفي البذل رفعة تسمو على رفعة التلقي، ذلك أن الأول شارة من شارات السيادة والعلو، والآخر علامة من علامات الخضوع والتبعية» (Bacon, 2008: 71).

وهنا أيضًا، كما هي الحال في الكتاب الثاني من «تقدُّم المعرفة»، يُوصَى بالانكباب على الدراسات والمطالعات، وبخاصة قراءة أسفار التاريخ التي «تُكسِب المرء الحكمة» في تدبير الشؤون المدنية وإدارة المصالح العامة، وذلك بوصفها دعامة أساسية وسندًا ضروريًّا لكل فضيلة من الفضائل الرئيسة، فضلًا عن كونها معينًا على «الدين القويم» والتحلي بالسماحة والجود، وبـ«الثبات أو الصبر الجميل» (Bacon, 2008: 77). ومما يكتسي أهمية خاصة في هذا المقام، عند بيكون كما كانت الحال عند بترارك من قبل، ذلك الفن الرفيع الموصوف المتمثِّل في «تدوين الملحوظات وجمع الشوارد والمقتطفات النفيسة» في دفاتر خاصة (٥) ((Bacon, 2008 74). وهو فن قد أفاض بيكون في شرحه وبيان فوائده في مؤلَّفه «رسالة وبحث إلى السير هنري سافيل، في معينات القوى الفكرية ووسائل تنميتها»، ويُعد هذا الفن هو الأساس الذي قامت عليه تلك الحكم البارعة والأقوال الموجزة الفذة التي تشبه الجواهر الثمينة، والتي ازدانت بها «مقالاته». وختامًا، ومن أشد الأمور أهمية، ضرورة السعي الحثيث إلى مجالسة الحكماء وطلب النصح من ذوي الألباب والبصائر، إذ ينبغي لروتلاند أن «يقطع مائة ميل مُعرِضًا عن سواء السبيل ليلتقي بحكيم يستنير برأيه ويستفيد من علمه، فهذا

خير له وأنفع من أن يقطع خمسة أميال ليمتّع ناظريه برؤية مدينة حسناء تأسر الألباب بجمالها الظاهر» (Bacon, 2008: 74).

وهنا يتجلى لنا إلى أي مدى يبتعد بيكون عن نهاية تقليد الفلسفة بوصفها طريقة للعيش، ويتضح لنا جليًّا كيف نسج صورته الخاصة مستلهمًا في ذلك، على أكثر من صعيد، روائع النماذج الكلاسيكية. ولقد صدق هاريسون حين أشار إلى أن في فكر بيكون بزغ فجر رؤية جديدة للعلم، قوامها المساعي الجماعية التي تهدف إلى تبديل وجه العالم المادي. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتبوأ بيكون منزلة البطل في عيون أصحاب الموسوعات إبان عصر التنوير.

إن هذا الفصل بين نبل الغاية في طلب الفلسفة الطبيعية وجليل منفعتها، وبين شخص الباحث وذاته، لهو بمثابة اللحن الأول الذي انبثق منه نشيد العلوم الحديثة، تلك العلوم التراكمية التي تتعاقب عليها الأجيال، والتي ما فتئت منذ عام ١٧٠٠ تستأثر شيئًا فشيئًا بميادين الفلسفة العريقة وتنتزعها من بين يديها. ولكن، إن جاز لنا أن نتطفل على أسلوب بيكون البديع، على ضآلة حيلتنا وقلة بضاعتنا، لقلنا: ما كانت تلك النغمة الأولى سيمفونية كاملة الأركان بعد، بل هي أبعد ما تكون عن ذلك، وإنَّ لِديكارت أيضًا فضل المشاركة في تسوية أوتارها وضبط أنغامها.

٧.٢. في رحاب ديكارت: بين المنهج والتأملات

١. مقال عن المنهج، أو لمحة من سيرة الفيلسوف يافعًا

لقد جرت العادة على تأمُّل فكر رينيه ديكارت، شأنه في ذلك شأن بيكون، من خلال عدسات نظرية المعرفة فحسب، أو باعتباره، على حد تعبير أتباع ما بعد البنيوية، واضع حجر الأساس «لتصور ذاتي للوجود». غير أن هذه المقاربات، ومثلها كثير في دراسة فكر أعلام الفلسفة، هي مقاربات صماء عن إدراك القوالب الأدبية والأجناس الفلسفية التي أودعها ديكارت «فلسفته الأولى». وهي بذلك تحجب عن أبصارنا هوة الاختلاف الشاسعة بين تلك المصنَّفات، وما حوته من تصوُّر للفلسفة وممارسة لها، وبين ما آلت إليه في عصرنا هذا.

وسنعود في مقام لاحق لتناول كتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» بالنظر إلى جنسه الأدبي، وللكشف عن الرؤية الكامنة وراء الفلسفة التي يشي بها. بيد أن أول ما يسترعي الانتباه هو أن ذلك النص المسمَّى «مقال عن المنهج»، على خلاف ما قد يوحي به عنوانه من صرامة العرض الإقليدي، إنما يتخذ لنفسه مسارًا أشبه بسيرة فكرية. فهذا المقال ما هو إلا رسم لصورة الفيلسوف في عنفوان شبابه. وقد صيغت هذه السيرة الفكرية لتحمل في طياتها قيمة يُحتذى بها، اقتفاءً لأثر جنس أدبي إنساني راسخ الجذور، تمتد أصوله إلى عهد مؤرخين كبار، أمثال بلوتارخ وديوجانس اللايرتي:

«ما أرمي إليه في هذا المقام ليس أن ألقِّن الناس المنهج الذي

ينبغي على كل امرئ أن يسلكه ليهتدي إلى حسن التفكير واستخدام العقل، وإنما غايتي فحسب أن أصف السبيل الذي حاولت أن أسيِّر عليه عقلي... فلم أُرِد لهذا الكتاب أن يكون إلا سيرة، لعلكم تجدون بين ثناياها أمثلة خليقة بالاحتذاء، كما ستجدون إلى جانبها أمثلة أخرى ربما كان الأجدر بكم أن تُعرضوا عنها» (مقال في المنهج، ١، ٤٢).

وُلد رينيه ديكارت في بلدة لاهاي آن تورين عام ١٥٩٦م. ولما بلغ الثامنة من عمره، التحق بالكلية الملكية اليسوعية «هنري لو جراند» في مدينة لافليش، حيث أتم دراسته في ديسمبر من عام ١٦١٦، ثم نال إجازة الحقوق في عام ١٦١٨ ومع ذلك، وكما كان شعور بيكون تجاه كامبريدج، يروي لنا ديكارت في «مقال في المنهج» أن رحلته الدراسية قد جعلته في لجة من الحيرة ومرارة من عدم الرضا. ومن مأثور قوله الذي ذاع صيته: «لقد أدركت منذ أيام دراستي في الكلية أنه ما من فكرة، مهما بلغت من الغرابة والشطط، إلا وقد قال بها فيلسوف من الفلاسفة».

وعلى إثر ذلك، وسيرًا على النهج الذي أوصى به مونتين وبيكون كل شاب ينشد الحكمة، شدَّ ديكارت رحاله، «وقد عقد العزم على ألَّا يطلب علمًا بعد ذلك إلا في أغوار نفسه، أو في صفحات كتاب العالم الفسيح». ثم يخبرنا، بلهجة تكاد تكون نسخة من لهجة مونتين، فيقول عن أعظم نفع جناه من ترحاله هذا:

«... إني حين رأيت أمورًا شتى تبدو في أعيننا بالغة الشطط والسخف، وجدتها مع ذلك شائعة مُستحسَنة عند أمم أخرى عظيمة

الشأن، فتعلَّمت من ذلك ألَّا أتشبث في إيماني تشبثًا أعمى بكل ما أُشْرِبته بمحض التقليد والعادة» (مقال في المنهج، ١، ٤٤).

وكما كان الشأن مع مونتين وأهل الشك، فإن هذا الصدام مع تنافُر الآراء وتضارُبها لم يُفضِ بديكارت إلى أيِ ضرب من الطمأنينة بشأن ما يمكن القطع بصوابه أو خطئه. بيد أن ديكارت، بدلًا من أن يرى في هذه الحقيقة -حقيقة شكوكية المعرفة الإنسانية- بوابة سقراط إلى الحكمة عينها، رأى فيها الحافز الذي يدفعه إلى التماس دعائم جديدة للمعرفة تكون أشد رسوخًا وأوثق عروة. فكانت حاله كحال مهندس يضع أساسًا لبنيان جديد، أو قائد يأخذ على عاتقه إصلاح القوانين القائمة من جذورها:

«أما عن سائر الآراء التي كنت قد تلقيتها حتى ذلك الحين وارتضيتها صوابًا، فقد أيقنت أن خير ما أصنعه هو أن آخذ على عاتقي مهمة اجتثاثها من جذورها مرة واحدة وإلى الأبد، كي أعود من بعدها فأحل محلها آراءً أخرى خيرًا منها، أو لعلِّي أعيدها هي ذاتها، لكن بعد أن أعرضها على ميزان العقل فتستقيم له» (مقال في المنهج، ٢، ٤٥).

وإذا وضعنا في الاعتبار ذلك الربط الذي شاع في الفكر ما بعد الهايدجري بين الفلسفة الديكارتية والنزعة الإنسانية، لوجب علينا أن نشير إلى الهوة السحيقة التي تفصل بين مشروع ديكارت الثوري لإعادة تشييد صرح المعرفة من العدم، وبين نهضة الفلسفة الكلاسيكية التي قادها الإنسانويون. لقد استمد ديكارت في بحثه عن أسس جديدة نوره

من المنطق والجبر والهندسة، وهي علوم كان له فيها باع طويل. وقد طرح عمدًا جانبًا حكمة الأقدمين من شعراء ومؤرخين وفلاسفة.

فهذه المراجع الإنسانية، كما يخبرنا ديكارت، «تحوي بين طياتها كثيرًا من المبادئ الصائبة والجليلة، بيد أنها تختلط على الدوام بمبادئ أخرى ضارة أو بحشو لا طائل من ورائه، حتى إن فصل هذه عن تلك ليكاد يكون بصعوبة استخلاص تمثال «ديانا» أو «منيرفا» من صخرة رخام بكر لم تمسها يد نحات». إن البون لشاسع بيننا هنا وبين أعلام أمثال بترارك ومونتين وليبسيوس، بل وحتى بيكون.

وبعد أن عقد ديكارت العزم على أن يهب نفسه لحياة الفكر، يخبرنا أنه وضع لنفسه أربع قواعد تكون له عونًا في تشييد صرح فلسفته الجديدة (والحق أنه على الرغم من دعوى الجدة التي تكتنف هذه القواعد، فإن أصداءها الإقليدية والأفلاطونية لا تخفى على ذي العين الثاقبة).

أما القاعدة الأولى، فقد كانت، على نهج شيشرون، «ألَّا أسلِّم بشيء على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك... وأن أتجنب بحرصٍ كلَّ تسرع وحكم سابق». وهنا عقد ديكارت العزم على ألَّا يمنح يقينه إلا لما يظهر لعقله في جلاء وتميُّز، بحيث لا يجد أي سبيل إلى الشك فيه. وأما الثانية، فتقضي بتقسيم كل معضلة إلى أجزائها ما أمكن، حتى يسهل حلها. والثالثة، «أن أسير بأفكاري في نظام، بادئًا بأبسط الأمور... كي أتدرج صعودًا شيئًا فشيئًا حتى أبلغ معرفة أكثرها تعقيدًا». وأما القاعدة الأخيرة، «فهي أن أجعل إحصاءاتي على الدوام تامة، ومراجعاتي شاملة، حتى أثق كل الثقة بأني لم أغفل شيئًا».

إن علاقة ديكارت المستمرة والملتبَسة بالمفهوم القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، تتجلى في أبهى صورها فيما أطلق عليه «الأخلاق المرحلية»، التي بسطها في الفصل الثالث من «مقال في المنهج». وهي أخلاق قرَّر أن يتخذها دستورًا ثابتًا له طوال انهماكه في مشروعه الفلسفي، الذي يهدف إلى تطبيق منهجه الجديد على مباحث ما وراء الطبيعة والطبيعيات. وفي القاعدتين الأُولَيَين من هذه الأخلاق، نرى ديكارت يعقد العزم على ألَّا يدع نزعته النظرية الثورية تعكِّر صفو انسجامه مع الأخلاق السائدة، أو أن يجعل شكوكه الغامضة عائقًا يشل عزيمته العملية. أما القاعدة الثالثة، فتبدو وكأنها صياغة أخرى لكتاب «الدليل المختصر» للفيلسوف إبكتيتوس، على الرغم من موقف ديكارت المناهض للنزعة الإنسانية:

«أما قاعدتي الثالثة، فكانت أن أسعى دائمًا إلى قهر نفسي لا إلى قهر الأقدار، وإلى تبديل رغباتي لا تبديل نظام الكون، وأن أروِّض نفسي عمومًا على الإيقان بأنه لا شيء يخضع لسلطاننا خضوعًا تامًّا سوى أفكارنا، حتى إذا ما بذلنا قصارى وسعنا في الأمور الخارجة عن إرادتنا، فإن كل ما يعجز عنه سعينا يكون في حكم المستحيل بالنسبة إلينا. وقد خُيِّل إليَّ أن في ذلك وحده ما يكفي ليصدني عن التشوُّف إلى ما لا أستطيع بلوغه، فيجعلني بذلك قنوعًا سعيدًا».

وبعد أن استقر ديكارت على هذا «المنهج» ورسخت قواعده، شرع في الجزء الرابع من «مقال في المنهج» في بسط محتوى التأملات الثلاثة الأولى من تلك «التأملات» التي كان قد أجراها «منذ ثماني سنوات

خلت»، وهي التأملات التي فصَّل القول فيها في مصنَّفه «تأملات في الفلسفة الأولى» الصادر عام ١٦٣٦م.

٢. الفلسفة بوصفها أسلوب حياة وتهذيبا لملكة الحكم

وقبل أن نعطف بحديثنا على كتاب «التأملات»، حري بنا أن نقف وقفة أخرى عند ما يذكره ديكارت في «مقاله» عن البواعث التي حرَّكته لمشروعه الفلسفي الثوري. فمن جهة، ومما لا يرقى إليه شك، كان ديكارت على يقين تام بأن الفلسفات السالفة جميعها كانت قائمة على دعائم واهية وغير راسخة في أصولها. وإذا ما أمكن تشييد صرح لفلسفة جديدة، يسر إلينا ديكارت في بوح شهير له في الفصل السادس من «المقال»، فقد تملَّكه الأمل في:

> «... أن نبلغ من العلم ما يكون عظيم النفع في الحياة، وأن نهتدي، بدلًا من تلك الفلسفة القائمة على الجدل والنظر التي تُلقَّن في المدارس، إلى فلسفة عملية؛ نعرف بفضلها قوى وأفعال النار والماء والهواء والكواكب والسماء وسائر الأجرام التي تحيط بنا، معرفة تضاهي في وضوحها معرفتنا بصنائع صُنَّاعنا، فنسخِّرها على هذا النحو في كل غاية تصلح لها، ونجعل من أنفسنا بذلك سادة للطبيعة ومالكين لزمامها».

ومن جهة أخرى، وفي ختام حديثه في الفصل الثالث من «المقال» عن أخلاقه التي تحاكي الرواقية، يخبرنا ديكارت بسلسلة أخرى من البواعث التي حرَّكت مشروعه. فهو يروي أنه قد أعد قائمة بكل ما يتاح للمرء من مهن، ليتبين أي مسالك الحياة هي الفضلى. وكانت خلاصته

أنه «لم يجد ما هو خير له من أن يستمر في العمل الذي انقطع إليه؛ ألا وهو أن يقضي عمره كله في تهذيب عقله، وأن يتقدم ما استطاع إلى ذلك سبيلًا في معرفة الحقيقة، سائرًا على المنهج الذي رسمه لنفسه».

وهو هنا، على غرار أرسطو الذي طالما وجَّه إليه سهام النقد (كما فعل مع بيكون)، يخبرنا أن الانكباب على الفلسفة قد أذاقه «منتهى الرضا والسعادة منذ أن شرع في استخدام هذا المنهج، حتى إنه لم يكن يظن أن المرء بوسعه أن يجد في هذه الحياة أمرًا أعذب منها أو أشد براءة» (وهنا يتردد بوضوح صدى كلمات بويثيوس الداسي).

ثم يضيف ديكارت تعليقًا يبرِّر تمام التبرير ما أدركه فوكو حين أقر بوجود ما أسماه «شروطًا أخلاقية» لممارسة الفلسفة الديكارتية، وذلك في كتابه «هيرمونطيقا الذات»، إذ يخبرنا ديكارت: «ما كنت لأعرف كيف ألجم رغباتي أو كيف أهنأ بالقناعة، لو لم أسلك دربًا أيقنت أني سأبلغ من خلاله كل المعارف... وكل الخيرات الحقة التي قُدِّر لي أن أنالها».

إن السعي وراء تهذيب ملكة الحكم بالفلسفة، هنا كما عند الرواقيين، يُطرَح بوصفه شرطًا لازمًا لبلوغ كمال المرء وسعادته. وإن حجة ديكارت هذه لتنم عن ضرب خاص من الفهم «المعرفي» للدوافع، وهو الفهم ذاته الذي رأينا أنه يشكِّل أساس الدعوى القديمة التي نادت بالقيمة الاستشفائية للنشاط الفلسفي:

«لما كانت إرادتنا لا تميل إلى طلب شيء أو الفرار منه إلا إذا صوَّره لها العقل خيرًا أو شرًّا... فإنه لكي نحسن التصرف يكفي أن

نحسن الحكم... وهو ما يعني تحصيل جميع الفضائل، ومعها سائر الخيرات التي بوسع المرء بلوغها» (مقال في المنهج، ٣، ٥٠).

وعلى هذا، فإن نظرية الخطأ عند ديكارت، كما بسطها في «التأمل الرابع» من «تأملاته في الفلسفة الأولى»، تؤدي في فكرِه الوظيفة نفسها التي يؤديها كشف بيكون عن أوهام العقل (الأصنام). ففي هذه المرحلة من النص، يكون ديكارت قد برهن، كما يرى هو، برهنة واضحة على وجوب وجود إله لا متناهٍ، إذ كيف لعقله المحدود أن يشتمل على فكرة اللا متناهي، وهو أعجز من أن يُنشئها بنفسه؟ كما برهن على أن هذا الكائن الكامل لا يمكن أن يكون مخادعًا، لأن الخداع وصمة نقص، ولا أن يخلق في الإنسان ملكة يعتريها القصور. فما السبيل إذن إلى تفسير هذا الميل إلى الخطأ الذي يستشري في بني الإنسان ونشهده في كل صوب؟

إن حجة ديكارت، ذات الصبغة الكاثوليكية العميقة، هي أن الخطأ ينبع من قوة «مفرطة» هي قوة الإرادة الحرة اللا متناهية التي حبانا الله بها بفضله وكرمه. وكما يشير كورنيانو، فإن هذه المسلَّمة القائلة بوجود ملكة مستقلة للإرادة تتحكم في درجات تصديقنا بالآراء المختلفة، هي مسألة غريبة كل الغرابة على فلاسفة العصر القديم، وعلى جل التجريبيين البريطانيين الذين أتوا بعد بيكون. بيد أن فكرة درجات التصديق، وضرورة أن يمنح الفرد قبوله (أو يمنعه) حتى عن الدعاوى النظرية المحضة، لهي فكرة تمثِّل امتدادًا مباشرًا لذلك الإرث الأخير

ويرى ديكارت أن إرادتنا، في إصدارها للأحكام الخاطئة، تتجاوز

ما أثبته العقل، شأنها شأن قطار معرفي أفلت زمامه. وهكذا تغدو الفلسفة على وجه الدقة تهذيبًا يلجم الإرادة -إن لم يكن الأهواء- ويقصرها على حدود ما يستطيع العقل أن يشهد بصحته عبر البحث المنهجي، «لأني كلما قصرت إرادتي على حدود معرفتي، فلم تصدر حكمًا إلا في أمور صوَّرها لها الفهم في جلاء وتميز، استحال عليَّ أن أقع في الخداع».

ومما يسترعي الانتباه أن بيير هادو، في معرض تأمله للاختلافات بين رؤيته ورؤية ميشيل فوكو لتاريخ الفلسفة، قد أكَّد المسافة النقدية التي تفصله عن دعاوى فوكو فيما يتعلق بديكارت، إذ يطعن هادو في صحة القول بأن المبدأ القديم قد دُحض دحضًا قاطعًا في فلسفة ديكارت، قائلًا: «للحقيقة دومًا ثمن؛ ولا سبيل لبلوغها من دون مجاهدة للنفس (ascesis)».

وفوق كل شيء، يلفت هادو الأنظار في هذه المواضع إلى الجنس الأدبي الذي يفصح عنه عنوان ديكارت «تأملات في الفلسفة الأولى». فهو يرى أن الكلمة اللاتينية «Meditationes» يمكن أن تُترجَم بحق إلى «تمارين روحية»، قائلًا: «إن كلمة «meditatio» في اللاتينية تدل في أصلها على «التمرين» و«الإعداد» و«التلمذة»، وهي تُناظِر الكلمة اليونانية «meletê»». ومع ذلك، يعلِّق هادو قائلًا: إن مما يثير الدهشة أن هذا العنوان «تأملات» لا يبدو أنه كان له أي سابقة في النصوص الفلسفية، إذا ما استحضرنا في أذهاننا أن ماركوس أوريليوس قد ترك مخطوطته بلا أي عنوان:

«إن ديكارت قد كتب، على وجه الدقة، «تأملات»، ولهذه

الكلمة أهمية قصوى. ففيما يخص هذه التأملات، يُوصي ديكارت قرَّاءه بأن يكرِّسوا شهورًا عدة، أو أسابيع على أقل تقدير، كي «يتأملوا» في فصلَي التأمل الأول والثاني اللذين يتناول فيهما الشك الشامل، ثم ماهية العقل. وهذا يُظهِر بجلاء أن «الدليل» عند ديكارت أيضًا لا يُدرَك إلا عبر تمرين روحاني» (Hadot, 2002: 299; 2019: 194–5; 2020: 232).

ومن المفارقات المثيرة للدهشة، أن فوكو نفسه، في معرض نقده عام ١٩٧٢م لقراءة دريدا لـ«تأملات» ديكارت، في مقالته المعنونة بـ«هذا الجسد، هذه الورقة، هذه النار»، قد انتقد ما رآه «اختزالًا للممارسات الخطابية وتحويلها إلى مجرد آثار نصية... أو ما أسماه «نصنصة» الممارسات الخطابية» (Foucault, 1998: 416)، إذ يوجِّه فوكو الاتهام إلى دريدا بأنه قد حصر اهتمامه، وإن بنظرة نقدية، على البُعد البرهاني فحسب في «تأملات» ديكارت. وهو بذلك يغفل عن حقيقة جوهرية شدَّد عليها هادو؛ ألا وهي المنزلة الأدبية للنص بوصفه «تأملات»:

«إن أي خطاب، أيًّا كان نوعه، إنما هو وليد زمانه ومكانه، ويصدر بوصفه جملة من الأحداث الخطابية. وحتى لو كان الأمر محض برهان، فإن هذه الأقوال يمكن قراءتها كسلسلة من الوقائع المترابطة وفقًا لجملة من القواعد الصورية... أما «التأملات»، فعلى النقيض من ذلك، فإنها تُنتج -بوصفها أحداثًا خطابية- أقوالًا جديدة تحمل في طياتها سلسلة من التحولات التي تعتري الذات

المتكلمة، فمن خلال ما يُقال في التأمل، تعبر الذات من الظلمات إلى النور، ومن الشائبة إلى النقاء، ومن أسر الأهواء إلى التجرد، ومن حيرة الشك وتقلباته إلى سكينة الحكمة» (Foucault, 1998: 405-6).

إن قراءة هادو وفوكو المبكرة لديكارت تفتح الباب على مصنفات أوسع، تشمل كتابات تأسيسية لأمثال أميلي رورتي (١٩٨٣)، وجاري هاتفيلد (١٩٨٦)، وزينو فيندلر (١٩٨٩). ولقد مرَّ بنا في هذا الكتاب ذِكر ممارسات التأمل عند الرواقيين، وفي التمارين الروحية الرهبانية على الأسفار والنصوص المقدسة، بغية «استحضار هذه الأقوال عند اللحظة المواتية». وفضلًا عن ذلك، فقد ارتبطت هذه الممارسة في كلا التقليدين بأشكال كتابية بعينها. ولكن سواء في كتابات ماركوس أوريليوس، أو فيما عُرف في التراث الرهباني من مجموعات الأقوال المأثورة (apothegmata) والحكم (sententiae) والمختارات الأدبية (florilegia)، كانت الأقوال التأملية تُدوَّن في صيغة غير ممنهجة تمليها المصادفة (عند ماركوس)، أو تُجمَع تحت رؤوس موضوعات مُرتَّبة أبجديًّا (في المختارات والمقتطفات).

وعلى النقيض من ذلك، يدرج هؤلاء المؤلفون «تأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت في سياق جنس أدبي مسيحي من التأملات المكتوبة، حيث «يسعى المؤلف إلى تبديل ذاته عبر خوضه تأملًا مُرتَّبَ المراحل، فهو إصلاحٌ للذاتِ قوامُه فحصُها». ويميِّز رورتي بين ضربين من هذا الأدب التأملي، ممهِّدًا بذلك لتدشين ديكارت في «تأملاته في

الفلسفة الأولى» لنوع ثالث مبتكر، وهو النوع «التحليلي» عند رورتي، أو «المعرفي cognitive» عند هاتفيلد (Rorty, 1983: 550–3).

أما الضرب الأول، وهو الضرب «الصعودي» من التأمل، فإنه يصوِّر معراج المؤلف-القارئ نحو طور جديد من الوجود عبر المواعظ والنصائح والابتهالات والصلوات، كما نجد في كتاب «مسار العقل إلى الله» للقديس بونافنتورا، وكتاب «مرقاة صعود العقل إلى الله بسُلَّم الكائنات المخلوقة» للقديس روبرت بيلارمين. وأما الضرب الثاني من الأدب التأملي المسيحي، وخير مثال عليه «التمارين الروحية» للقديس إغناطيوس دي لويولا، فهو ضَرب «توبي». ففيه، يصوِّر المؤلف-القارئ وكأنه قد تردَّى في وهدة السقوط أو الفساد إلى حدٍّ يستلزم إخلاءً تامًّا للذات، أو ما يُعرَف بالـ«كينوسيس» (kenosis)، عبر تمارين ورياضات شعائرية وحرمان من الملذات الحسية وخوض لغمار المحن.

وفي السلالة الأوغسطينية، التي لا تخفى مديونيتها للأفلاطونية المحدثة، كانت التأملات التوبية ترمي إلى إعانة المتمرن على معاودة اكتشاف صورة الإله في أعماق روحه، بوصفها «قوة غير منظورة، غير مادية، لكنها متغيرة». وإن دعوى ديكارت «العقلانية» القائلة بأن قواعد العلوم لا تقوم على ما تمدنا به الحواس، بل على الأفكار «الواضحة المتميزة» المنبعثة من النور الفطري (lumen naturale) للعقل الذي هو هبة من الله، لتكشف عن مدى دَينه لهذه السلالة التأملية الأوغسطينية.

بيد أن فيندلر يبرهن على نحو مقنع كيف أن الحبكة الأدبية لـ«تأملات» ديكارت تكشف عن مدى دَينه الوثيق لمؤسِّس الرهبنة

اليسوعية، إغناطيوس دي لويولا، في تصوُّره التوماوي للتأملات التوبية. ووفقًا لهذا التصور، لما كانت أهواؤنا الآثمة وأخطاؤنا تنبع من حواسنا، فإن عملية «تهيئة النفس واستعدادها لتتجرد من كل التعلقات غير السوية، وبعد أن تتخلى عنها، أن تلتمس مشيئة الله وتجدها في تدبير شؤون حياتنا بغية خلاص أرواحنا»، تقتضي من السالك أن يمارس عن وعي نظامًا من الرياضات والتمارين البلاغية وغيرها، التي تخاطب في المقام الأول الأهواء والمخيلة، فضلًا عن العقل (Ignatius, at .(Vendler, 1989: 196

وكما أن فصول «تأملات» ديكارت تتكشف على مدى ستة أيام، فإن «الرياضات الروحية» لإغناطيوس تقترح برنامجًا من التمارين الروحية يُنجَز على مدى فترة زمنية محددة بدقة (ثمانية أسابيع)، تُستهَل بأسبوع من التوبة وتُتوَّج بـ«اتخاذ القرار من أجل المسيح» (:Vendler, 1989 197). وعلى نحو يضاهي ذلك، تبدأ «تأملات» ديكارت بيوم الشك الكينوسي الإفراغي، ثم ترتقي (عبر اكتشاف الكوجيتو) إلى معرفة الله في اليوم الثالث، وهو ما يمكِّن ديكارت من تشخيص علة أخطائه (كما أسلفنا، في اليوم الرابع)، ثم يعود فيُشيِّد صرح العلوم الجديدة (في اليومين الخامس والسادس).

وكما يوضِّح لنا تأكيد فوكو أدوات التعريف في عنوان مقالته «هذا الجسد، هذه الورقة، هذه النار»، فإن ديكارت أيضًا يكابد عناء تحديد تأملاته في إطار مكاني وزماني بعينه. فهو يكتب بضمير المتكلم، وبصيغة الحاضر، في النص كله. ففي مستهل التأمل الأول يعلن. «اليوم... قد

أرحت ذهني من كل الشواغل» (hodie mentem curis exsolvi)؛ وفي التأمل الثاني يحيلنا إلى «تأمل الأمس» (esterna meditatione)؛ وفي التأمل الرابع يستعرض ما أنجزه «في هذه الأيام الخوالي» (his diebus)، ثم ما «تعلمته اليوم» (hodie didici)؛ تمامًا كما يتحدث في التأملين الخامس والسادس عن «تلك الشكوك التي انتابتني في الأيام السالفة» (dubiis, in quae superioribus diebus incidi).

وكما يشدِّد هادو، فإن ديكارت يؤكد أنه يتوقع من قرَّائه أن يقتفوا أثر هذا المسار الزمني، حتى إن «الأنا» في التأملات تتماهى مع «الأنت» التي يخاطبها ديكارت في قارئه، إذ يقول: «لا أنصح أحدًا بقراءة هذا المصنَّف، إلا من كان قادرًا على التأمل معي بجد وراغبًا فيه، وعلى فصل عقله عن كل اتصال بالحواس، وكذلك على تخليص نفسه من كل حكم سابق». أما القرَّاء الذين لا يرغبون في قراءة النص على هذا النحو، غير مكترثين بإدراك نظام البراهين وترابطها... فإني أقول إن أمثالهم لن يجنوا كبير نفع من قراءة هذه الرسالة».

ولم يقتصر الأمر على ذلك. ففي التأملات المكتوبة، يوصي إغناطيوس بـ«تمهيد أول»، يستحضر فيه الكاتب صورة حية للمكان الذي سيخوض فيه غمار رياضته الروحية؛ ثم «مقدمة ثانية»، يصرِّح فيها بغاية التمرين اللاحق؛ تتبعها عدة «نقاط»، يُدعَى فيها الممارس إلى أن يستعمل على التوالي ذاكرته وفهمه، ثم إرادته بحسم. ويبرهن فيندلر في كتابه «رياضات ديكارت» على كيف أن ديكارت، في هيكلته لتأملاته الستة، يقتفي أثر هذه التوجيهات الإغناطية اقتفاءً دقيقًا، مع تطويع

محتواها لموضوعاته ومقاصده الفلسفية (Vendler, 1989: 197).

وعلى هذا النحو، وفيما يشبه الصدى لنصيحة إغناطيوس بأن «التقدم المُحرَز في الرياضات سيكون أعظم، كلما اعتزل المتمرن جميع الأصدقاء والمعارف، وابتعد عن شواغل الدنيا»، يستهل ديكارت تأمله بالإشارة إلى مكان عزلته وخلوته: «اليوم إذن، قد أرحت ذهني عمدًا من كل الشواغل وهيَّأت لنفسي فسحة صافية من الفراغ. وهأنذا وحدي تمامًا». ثم يأتي الهدف، في مقام المقدمة الإغناطية الثانية: «سأهب نفسي بصدق، ومن دون تحفُّظ، لهدم آرائي هدمًا شاملًا».

إن القوام الرئيسي للتأمل الأول هو تلك المجاهدة المعرفية التي يسوق فيها ديكارت «نقاطًا» تتناول عدم موثوقية الحواس، وإمكانية أن يكون ما نعيشه واقعًا ليس إلا حلمًا، واحتمالية وجود إله مخادع ومرة أخرى، جريًا على سُنة إغناطيوس، يستنجد ديكارت بالذاكرة عند مستهل كل نقطة من هذه النقاط، فيقول: «كل ما قبلته حتى الآن... ولكني وجدت بين الفينة والأخرى...»؛ «كم مرة، وقد أخذني النوم ليلًا... وكأني لا أذكر أني مررت بمواقف أخرى...»؛ «ومع ذلك، يرسخ في ذهني رسوخًا ذلك الرأي القائل بوجود إله كلي القدرة» (Vendler, 1989: 75 7).

إن النقطة الميتا-فلسفية الجوهرية هنا هي أنه لو كانت «التأملات» مجرد عرض برهاني، ولم تكن أيضًا تمرينًا روحيًّا أوسع نطاقًا، لكان حريًّا بالنص أن يختتم فصوله في كل تأمل عند النقطة التي ترسخ فيها دعائم الحجة الرئيسية. بيد أن التأمل الأول يمضي في مساره. فبعد

البرهنة على وهن كل المعارف السالفة، وعلى طريقة إغناطيوس، لا نجد خاتمة برهانية، بل عزمًا أكيدًا من الإرادة: «وعليه، يجب عليَّ في المستقبل أن أكف عن التصديق بهذه المعتقدات السالفة، بالحرص ذاته الذي أكف به عن التصديق بما هو باطل بيِّن، إن كنت أريد أن أكتشف أي يقين».

ولكن ما حاجة الإرادة إلى كل هذا الحث والتحريض في نص هو من صميم «العقلانية التي تشيد الأنساق»؟ ذلك لأن أحكامنا، عند ديكارت كما عند الأقدمين، تصوغها الأهواء والعادات، التي لا يمكن للحجة وحدها أن تزحزحها من مكانها دائمًا. وكما يخبرنا هو نفسه، فمهما تأكد عقله من أمور، فإن «آرائي المألوفة لا تنفك تعاودني، وتستولي على تصديقي، رغمًا عني، وهو التصديق الذي أمسى أسيرًا لها، إن جاز القول، بحكم طول العشرة وسلطان العادة» (Vendler, 1989: 77).

فكيف لديكارت إذن أن يكسر شوكة عاداته المعرفية وغيرها، تلك العادات الراسخة في نفسه؟ يوصي إغناطيوس سالكيه، كما فعل بيكون من قبله، بأن يعمدوا عن وعي إلى النقيض الأقصى لما تمليه عليهم سجاياهم المعتادة، إن هم أرادوا إحداث تغيير أخلاقي. وعلى هذا المنوال، يمضي ديكارت فيصعد من حدة تأمله الأول، فيستحضر عن وعي صورة «الشيطان الماكر» الشهيرة، لتكون له على وجه الدقة وسيلة «لأدير إرادتي إلى الوجهة المضادة تمامًا (voluntate plane in contrarium versa) وأخدع ذاتي، متظاهرًا بأن تلك الآراء السالفة

محض باطل ووهم». وكما يوضِّح هو نفسه: «سأفعل ذلك إلى أن تتعادل كفة ثقل الرأي السابق، وألَّا يعود تأثير العادة المشوَّه ليحول بين حكمي وبين إدراك الأمور على وجهها الصحيح».

وعلى المنوال ذاته، يستهل التأمل الثاني بتمهيد أول يرسم مشهد الرياضة الروحية: «كأني سقطت بغتة في لُجة دوامة عميقة تقلبني، فلا أستطيع أن أثبت قدمي على قاعها، ولا أن أطفو إلى سطحها». ثم تأتي الغاية، على النهج الإغناطي: «سأمضي قدمًا... حتى أتبين أمرًا يقينيًّا... أن أظفر بشيء واحد، مهما كان ضئيلًا، يكون يقينيًّا ولا يتزعزع». ثم تتوالى «نقاط» التأمل: يستحضر ديكارت نتائج الأمس (مع إشارة صريحة إلى الذاكرة الكذوب [mendax memoria])؛ ثم يبرهن، في خطوته المأثورة، على يقين الكوجيتو الذي يثبت يقينًا بمجرد أدائه (فإذا كان يشك، فهو يفكر؛ وإذا كان يفكر، فلا بد أنه موجود).

ولكن مرة أخرى، وبعد أن يفرغ من مهمته البرهانية، تعاوده عاداته المستعصية: «بيد أنه لا يزال يُخيَّل إليَّ -ولا أستطيع الكف عن هذا الظن- أن الأشياء الجسدية التي ترتسم صورها في فكري وتبحثها الحواس، معروفة بتميز أشد من هذه «الأنا» المحيرة التي تأبى على الخيال». ولكي «يلجم» عقله الشارد و«يقصره على حدود الحقيقة»، يستحضر ديكارت «مثال الشمعة» الشهير. والعجيب هنا أن الحواس هي التي تُستدعَى، إذ يصف ديكارت هذا الجسم وصفًا حيًّا («لم تفقد بعد حلاوة العسل؛ ولا يزال فيها شيء من أريج الزهور... ولونها وشكلها وحجمها بادٍ للعيان؛ وهي صلبة، باردة... إذا طرقتها بأناملك أصدرت

صوتًا...»)، وإن كان كل ذلك في سبيل إدراك أن الصفة الوحيدة الثابتة في هذا الجسم، وهي الامتداد، لا يمكن أن تراها إلا عين العقل. وكما تقول المناجاة الختامية للتأمل، فإن هذه الرياضة لم تزد شيئًا على ما أثبته البرهان، بقدر ما رسَّخت عزمه هو: «لقد عدت الآن أخيرًا إلى حيث أردت».

وتنطبق هذه البنية التي تقتفي أثر إغناطيوس على التأمل الثالث أيضًا. فالتمهيد يرسم لنا مشهد الخلوة: «سأغمض الآن عيني، وأسد أذني، وأعزل جميع حواسي». أما الغاية فهي أن «أخلو إلى نفسي وأمعن النظر فيها... وأن أسعى بهذه الطريقة، شيئًا فشيئًا، إلى بلوغ معرفة أشد حميمية بذاتي». وتشمل «نقاط» التأمل الجوهرية فحصًا لأفكاره، بغية التحقق من أين عساها أن تكون قد أتت. ويبلغ التأمل ذروته بالقول بأن فكرة الكائن اللا متناهي لا يمكن أن تنبع إلا من كائن كذلك، لا بد أن يكون موجودًا، إذ كيف لعقله المتناهي أن يُنشئ هذه الفكرة اللا متناهية؟

ولكن، عوضًا عن رياضة لتقوية الإرادة تستدعي المخيلة أو الحواس، فإن ما يلي ذلك في التأمل الثالث هو سلسلة من الاعتراضات المفترضة والردود عليها لترسيخ الدعاوى التي سبق إثباتها. بيد أن المناجاة الختامية، التي يلفت هادو انتباهنا إليها أيضًا، تكشف عن ديكارت في لحظة «معراج» خاطفة، ينصرف فيها عن كل ذلك ليتأمل جلال خالقه: «أود أن أتوقف هنا لأقضي بعض الوقت في تأمل الله، لأتفكر في صفاته، ولأحملق في عجب وخشوع إلى جمال هذا النور الفيَّاض».

والحق أنه، على نحو يُوقِع القراءات التي تعد ديكارت مفكرًا علمانيًّا محضًا في حيرة مستمرة، نجد أن صرح فلسفته الجديد إنما شُيِّد في فصول التأملات الثلاثة الأخيرة على أساس «البرهان» المزعوم على وجود هذا الإله اللا متناهي الكامل، الذي يستحيل عليه الخداع. وها هو التأمل الرابع يبوح لنا قائلًا: «والآن، ومن هذا التأمل في الإله الحق، الذي فيه كنوز الحكمة والعلوم كلها كامنة، أظن أني أرى سبيلًا للمضي قدمًا نحو معرفة الأشياء الأخرى». وكما تؤكد مقدمة هذا التأمل، فإن هذا الإنجاز عينه لم يكن ليتحقق لولا تلك الرياضات التأملية مُرتَّبة المراحل، التي تقتفي أثر إغناطيوس، والتي سبق لنا ذكرها.

وبأساليب تذكِّرنا بصياغات الفكر الأفلاطوني والقروسطي، يوضِّح ديكارت أن قدرة عقله على الترفع عن الحواس والتجرد منها قد قويت قوة حاسمة:

«لقد درَّبت نفسي في هذه الأيام الخوالي على فصل ذهني عن الحواس، وقد لاحظت من كثب أن ما نعرفه بيقين عن الأجسام المادية هو قليل إلى أبعد حد، وأن معرفتنا بالعقل البشري أوفر بكثير، ومعرفتنا بالله نفسه أوفر وأوفر. وعليه، فإني أستطيع الآن، دونما مشقة، أن أرفع ذهني عن تأمل المحسوسات أو المتخيلات، لأوجِّهه إلى تلك الأمور المتجردة من كل مادة، التي هي معقولة صرفة» (Hadot, 2019).

تلك هي إذن الدعائم الوجودية التي قامت عليها العقلانية الجديدة، كما تكشف لنا عنها مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش».

٧.٤. خاتمة: من الفلسفة التجريبية إلى أنوار عصر التنوير

إذا كانت مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» تكمن في صميم النصوص المؤسِّسة لما سيغدو فيما بعد ثقافة علمية، فماذا عسانا نقول عن مسارها بعد رحيل بيكون وديكارت، وعن الأفول التام الذي يبدو أن هذه الرؤية الميتا-فلسفية قد شهدته بحلول العقود الأولى من القرن العشرين؟ يمكننا في بريطانيا، في أعقاب أعمال فرانسيس بيكون، أن نميِّز مسارين سلكتهما هذه المقاربة.

فمن جهة، تبنَّى كبار مفكري عصرَي التنوير البريطاني والإسكتلندي شكلًا متحولًا من الرواقية، متأثرين في ذلك بأفلاطونيي كامبريدج، إلا أنهم سعوا إلى تلطيف الموقف الرواقي من «الأباتيا» (خمود الأهواء) عبر إعلاء شأن العواطف الأخلاقية، وفي طليعتها أشكال التعاطف المختلفة. وعلى هذا الأساس، بين بحث جون سيلارز في «الرياضات» (Askêmata) لشافتسبري، مدى الدين الذي يدين به هذا النص، الذي هو بمثابة «مذكرات» (hypomnêmata) للمؤلف، في شكله ومضمونه لـ«تأملات» ماركوس أوريليوس الرواقية وللممارسة الرواقية في الكتابة عن الذات.

بيد أنه مع توالي القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن تلك التقاربات المتعثرة بين الرواقية والمسيحية التي ألفناها عند بترارك وليبسيوس (وعند شخصيات أخرى مثل دو فير وتوماس جاتاكر) قد واجهت تحديًا على يد شخصيات مثل ياكوب توماسيوس في «رسالته في الاحتراق الرواقي للعالم» (١٦٧٦)، ورالف كودورث في كتابه

«النسق العقلي الحقيقي للعالم» (١٦٧٨)، ويوهان فرانز بودايوس في «أطروحاته اللاهوتية عن الإلحاد والخرافة» (١٧١٦)، ولا يفوتنا هنا أن نذكر ديفيد هيوم.

فها هو ديفيد هيوم، الملحد، يطعن في الرواقية بسبب سماتها «الرهبانية» المفرطة، في حين طعن فيها آخرون من المحدثين الأوائل بوصفها «إلحادية»، لا سيما في أعقاب الجدالات التي أحاطت بمذهب وحدة الوجود عند سبينوزا في ألمانيا وغيرها. ومن ثَم، دخل «الرواق» في أفول طويل في العالم الأنجلوساكسوني، وهو أفول لم يوقفه تنامي موجة العلمنة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (Brooke, 2011: 136–48).

أما المسار الثاني، الذي ألمحنا إليه آنفًا ووثَّق فصوله كورنيانو في كتابه «تدابير العقل»، فيتجلى في كتابات ومبادرات «الفلاسفة التجريبيين» الذين ارتبط اسمهم بتأسيس الجمعية الملكية؛ ومن هؤلاء الأعلام بويل، وهوك، وسبرات، وشارلتون، وجلانفيل، وأشهرهم جون لوك. وفي نصوصهم الداعية إلى أشكال جديدة من البحث التجريبي، مستلهمين في ذلك خطى بيكون، نرى التضافر ذاته بين النفحات العلاجية والفضائلية (aretaic) (فضلًا عن اللاهوتية) الذي ألفناه الآن عند كل من بيكون وديكارت.

فهناك أولًا وعي حاد، بشَّر به بيكون ومونتين، بمحدودية الفهم البشري أمام تعقيد «كتاب صنع الله»؛ أي العالم الطبيعي. واستجابة لهذا الوعي، تقدِّم هذه النصوص تشخيصات متقاربة، على نهج بيكون،

لما يصيب العقل البشري من «علل» و«أسقام» و«رذائل» يقع صريعًا لها في العادة. ففي نظر هؤلاء الأعلام، كما في نظر أرسطو، لدى بني الإنسان رغبة في المعرفة، بل «نهم» أو «شهية لا تُسد للمعرفة»، على حد تعبيرات شارلتون البليغة. بيد أنهم، كما شخَّص بيكون الداء من قبل، يتمنون في أعماقهم لو أن العالم القابل للمعرفة ينصاع لأهوائهم الجامحة، وتحيزاتهم المتجذرة، وغرورهم الذي لا يعرف حدًّا.

بيد أن هذه «العلل» و«الأسقام» و«الرذائل» التي تعتري العقل الباحث ليست في نظر هؤلاء المفكرين داءً عضالًا لا شفاء منه. وإنما الأمر أنه إذا أُريد «تلطيفها» وغرس فضائل معرفية تقاومها في النفس، فإن ذلك يقتضي أنظمة جديدة من الرياضات والتمارين الفلسفية. وكما يوضِّح لوك في مصنَّفه غير المنشور ذي نزعة «طب الروح»، والمعنون بـ«في تدبير الفهم»:

«إن أردت لرجل أن يبرع في الكتابة أو الرسم، أو أن يتقن الرقص أو المبارزة، أو أن يؤدي أي عمل يدوي آخر بإتقان ويُسر، فمهما أُوتي من قوة ونشاط، ومهما فُطر على لين الأعطاف وبراعة الحركة، لا أحد يرجو منه ذلك ما لم يمرِّن نفسه عليه، وينفق الوقت والجهد في تطويع يده وسائر جوارحه لهذه الحركات. وهكذا الشأن في العقل تمامًا، فإن أردت لرجل أن يحسن التفكير، فعليك أن تعوِّده على ذلك منذ نعومة أظفاره، وأن تروِّض عقله على إدراك وشائج الأفكار وتتبُّعها في نسقها» (Locke, Conduct, §6).

إن القرابة الميتا-فلسفية التي نزعم وجودها بين بيكون، وأعلام

الفكر التجريبي، وديكارت، تكمن في رؤيتهم المشتركة للنشاط الفلسفي بوصفه «تهذيبًا للنفس» (cultura animi)، فضلًا عن كونه (لا رغمًا عن كونه) السبيل إلى تكوين رؤى جديدة في الطبيعيات وما وراءها. وهذا التشابه الميتا-فلسفي لا يقلّل قيد أنملة من شأن خلافاتهم الجوهرية العميقة. فنقْد لوك لـ«الأفكار الفطرية» التي يزخر بها «النور الفطري» عند ديكارت مشهور، كما أن جلانفيل يتهم ديكارت بأن منهجه يجعله فريسة «لأفكار عقله المجردة»، في حين أن الحكمة تقتضي «قياس [أفكار المرء] أو تقويتها بمعونة الآخرين».

والحق أن صورة الحكيم التجريبي التي ترتسم في نصوص أولئك الأعلام تختلف كل الاختلاف عن صورة فيلسوف ديكارت، فهي تجمع بين «التواضع السقراطي» الذي يمكِّن من إدراك المرء لحدوده وتكييف درجات تصديقه حسب درجات ترجيح كل طرح، وبين الصبر على الجمع المنهجي لحالات الظواهر وتبويبها، وطول الأناة في إبقاء الباب مفتوحًا أمام إمكانية أن تدحض الأبحاث اللاحقة، سواء كانت لصاحبها أو لغيره، أي استنتاج قائم.

وفوق كل شيء، فإن تدريب مثل هذه الشخصية لا يمكن أن يتم إلا على أساس مشاركتها في ممارسات بحثية تشاركية جديدة، لا بالانزواء في صومعته، كما فعل ديكارت، بل بإجراء التجارب وعرض نتائجها على محك فحص الأقران في الأكاديميات والجمعيات المستحدثة.

ومن هذا المنظور، فإن البحث التجريبي في مطلع العصر الحديث لم يكن مشروعًا غايته تنحية الذات عن المعرفة والفلسفة وتشييئها

بالكامل، بل كان يُنظَر إليه أيضًا على أنه مسعى علاجي وفضائلي، يُنشئ باحثين قد هذَّبتهم التجربة، ويخلق أشكالًا من الأنس الفكري. وكما أكد ستيفن شيبن وغيره، فإن ترسيخ «الفلسفة التجريبية» في الجزر البريطانية كان في حقيقته مرتبطًا ببرنامج توفيقي سلمي أوسع، له أبعاده السياسية، ويحدوه الأمل في وضع خاتمة للفتن الدينية والحروب الأهلية المستعرة.

وكما سنرى في الفصل الثامن، فإن هذه الصلة التي نشأت في أعمال التجريبيين البريطانيين بين البحث التجريبي، والدعوة إلى التسامح مع آراء الآخرين، هي التي سيكون لها الكلمة الفصل في القارة الأوروبية في إعادة تشكيل مفهوم «الفلسفة» (philosophia) لدى رواد حركة التنوير في فرنسا.

٨

شخصيات الفيلسوف في التنوير الفرنسي

٨.١. «الفيلسوف التنويري» (Le philosophe)

يستهل سيزار شينو دو مارسيه مقالة وجيزة له بعنوان «الفيلسوف» بالقول: «ما من اسم اليوم أيسر منالًا من اسم فيلسوف» وتمضي المقالة قائلة إن لقب «فيلسوف» يُطلَق في زماننا هذا على كل من يحيا «حياة غامضة منعزلة»، ويُبدي «بضع علامات ظاهرة من الحكمة، مع شيء من مطالعة الكتب». وثمة آخرون يتشحون بهذا الرداء بأنفسهم، و«ينظرون إلى أنفسهم على أنهم الفلاسفة الحق دون سواهم، لأنهم اجترأوا على هدم الحدود المقدسة التي أقامتها الديانة، وحطَّموا الأصفاد التي كبَّل بها الإيمان عقولهم». ومن عليائهم المزعوم هذا، فإنهم «ينظرون إلى الآخرين في ازدراء، ويرونهم أرواحًا واهنة». بيد أن المقالة تستدرك قائلة إنه «يجب على المرء أن يحمل فكرة أكثر إنصافًا عن الفيلسوف». وهذه الفكرة المنصفة هي ما تهدف مقالة دو مارسيه الوجيزة إلى الوصول إليه.

لقد كشفت أبحاث قيِّمة على مدى العقود الماضية عن مدى

تعقيد عصر التنوير الفرنسي، وإن دراسات لأمثال ويد (١٩٧٧)، وجاي (١٩٩٥)، وجوناثان إسرائيل (٢٠١٣)، وباجدين (٢٠١٣)، وراسموسن (٢٠١٣) لتحذِّرنا من اتخاذ أي نص بعينه شاهدًا يمثِّل الفترة بأكملها تمثيلًا تامًّا. بيد أن مقالة «الفيلسوف» لدو مارسيه، التي صدرت من دون اسم كاتبها عام ١٧٤٣م تحت عنوان «دفاع عن الفلسفة»، قد ذاع صيتها في باريس في القرن الثامن عشر، حتى استقر بها المقام لتصبح المدخل الخاص بهذا الموضوع في موسوعة ديدرو ودالامبير الشهيرة، ثم تولى فولتير إعادة نشرها. وبهذا، فإنه يقدِّم لنا أساسًا متينًا لا يقل شأنًا عن غيره لفهم شخصية «الفيلسوف» في القرن الثامن عشر.

فما الذي تكشف عنه مقالة دو مارسيه الوجيزة إذن عن «فيلسوفه»؟ وكيف تقف صورته هذه في علاقتها بتاريخنا لمقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»؟ يعلن النص قائلًا: «العقل للفيلسوف كالنعمة الإلهية للمسيحي». وهنا قد يتبادر إلى الذهن أن رؤية عقلانية للفلسفة، متأثرة بديكارت قبل كل شيء، على وشك أن تتجلى. بيد أن ما يأتي بعد ذلك هو دعوى كلاسيكية ذات نزعة عملية، ترى في العقل سيدًا للأهواء، لا بانيًا للأنساق أو كفيلًا باليقينيات: «فبقية الناس تتقاذفهم أهواؤهم، فتأتي أفعالهم من دون رويَّة، فهؤلاء قوم يمشون في الظلمات؛ أما الفيلسوف، فحتى في خضم أهوائه، لا يتصرف إلا بعد تفكير؛ إنه يسير في الليل، لكن يتقدمه قبس من نور».

والحق أنه من المنظور المعرفي (الإبستمولوجي)، فإن هذا

الفيلسوف ليس من أنصار المذهب العقلي. فوسيلته الكبرى في البحث عن مبادئ الأشياء وعللها هي الحواس، شأنه في ذلك شأن التجريبيين البريطانيين، لا «النور الفطري» (lumen naturale). ويرتبط بهذه النزعة التجريبية ضرب من الوعي بالذات يتجاوز الشكوكية المحضة.

يقول دو مارسيه موضِّحًا: «الفيلسوف... يكشف عن العلل بقدر استطاعته». فالمسألة هنا، كما هي الحال عند أعلام الجمعية الملكية، هي صورة حديثة لتلك الشكوكية المقيدة التي ارتبطت في العالم القديم بأكاديمية شيشرون الاحتمالية وأمثالها. وفيلسوف دو مارسيه، في ترديد لصدى مونتين أو بيكون، يقول:

«إنه بالتأكيد لا يخلط بين الحقيقة والاحتمال، فهو يرى الحق حقًّا، والباطل باطلًا، وما فيه شك موضع شك، وما هو محتمل في حدود الاحتمال، بل إنه يمضي إلى أبعد من ذلك -وهنا مكمن كمال الفيلسوف الأعظم- فحين لا يجد سببًا وجيهًا للحكم، فإنه يتوقف عنه».

فالحكمة (Sagesse)، وفقًا لهذا التصور، ليست في البراعة وسرعة البديهة، ولا في غزارة الظنون والتخمينات، وهو إنكار له مغزاه العميق في عصر فولتير. وإنما تكمن الحكمة في رصانةٍ مكتسَبة وبصيرة نافذة، فالعبرة ليست في جرأة الحكم، بل في إحسانه. وهذه البصيرة تشمل في المقام الأول ذلك الفن الشكوكي المسمَّى بـ«الإيبوخي» (epôchê)؛ أي تعليق التصديق إلى أن تلوح في الأفق أسباب كافية تستدعيه:

«إنه ليجد من الرضا في نفسه حين يعلِّق ملكة الحكم قدرًا أكبر

مما يجده لو أنه تسرع في إصدار حكمه قبل أن يتجلى له السبب الوجيه الذي يقتضيه. وهكذا، فإنه يقل حكمه وكلامه، لكن حكمه يكون أوثق، وكلامه أبلغ».

وفوق كل شيء، ورغم تلك الفزَّاعات التي نصبتها ما بعد الحداثة منذ الستينيات، فإن فيلسوف التنوير هو خصم لَدود لبناء الأنساق العقلانية. فادعاء القدرة على تفسير كل شيء يبدو في نظره ضربًا من التطاول المعرفي، يضاهي شطحات الخيال عند أهل الخرافة. وهو بقدر ما يرتضي أي رؤية للظواهر، فإنه يفعل ذلك بتحفُّظ: «فالفيلسوف ليس متشبثًا بنسق إلى حد يعجز معه عن الإحساس بكل قوة الاعتراضات».

ومن ثَم، ينعطف بنا «فيلسوف» دو مارسيه انعطافة سلسة من رحاب نظرية المعرفة إلى رحاب أخلاقياته. ففيلسوف دو مارسيه، على عكس بترارك أو حتى مونتين، هو رجل دنيا، يكاد يكون من أتباع أبيقور، «يريد أن يتمتع بخيرات الطبيعة التي تجود بها عليه كما يفعل مدبر المنزل الحصيف»، وأن «يجد لذَّته مع الآخرين». فالإفراط في التأمل، أو التأمل من النوع الخطأ، كما يقول دو مارسيه، يجعل الفلاسفة «وحوشًا كاسرة في معاملة الجميع، فهم يفرون من الناس، والناس ينفرون منهم».

أما فيلسوفنا هذا، فعلى النقيض من ذلك، هو مثال للروح المدنية، وهو في هذه السمة أقرب إلى الرواقي أو إلى شيشرون منه إلى الأبيقوري: «فالمجتمع المدني في نظره هو بمثابة إله على الأرض، فهو يتودد إليه، ويجله... بحرصه الدقيق على أداء واجباته، وبرغبته الصادقة في ألَّا يكون فيه عضوًا عالة أو عبئًا ثقيلًا».

أفهو إذن رواقي، هذا «الفيلسوف» المتفرد؟ كلا. فمشاعره الإنسانية تقف به في وجه «الأباتيا» (خمود الأهواء)، وفي الوقت ذاته، فإن شكوكه المهذَّبة تشير عليه باستحالتها. فالاعتدال و«الميتريوباثيا» (ترويض الأهواء) هما شعاراه الأخلاقيان: «فهو يسعى إلى ألَّا تسيطر عليه أهواؤه... وإلى أن يستعملها استعمالًا رشيدًا، لأن ذلك في مقدوره، ولأن العقل يأمره بذلك». وخلاصة القول، إن المقالة لا تتورع، في نزعة أفلاطونية بادية، عن تقديمه ليس فقط بوصفه حكيمًا، بل بوصفه، من حيث المبدأ، الشخصية الأجدر بالحكم:

«فالفيلسوف إذن رجل جليل القدر، لا يتصرف في شيء إلا بمقتضى العقل، ويجمع إلى جانب روح التأمل والتدقيق، مكارم الأخلاق وخصال الأنس الاجتماعي. وهكذا فما عليك إلا أن تمزج حاكمًا بفيلسوف، أيًّا كان طرازه، وسيكون لديك حاكم كامل».

ويكاد كل سطر في هذا المدخل الموسوعي الوجيز أن يكون جديرًا بمزيد من الشرح والتعليق. لكن لنستخلص منه ست ملاحظات فحسب. أولًا، من الأهمية بمكان لنا هنا أن ندرك أن موضوع دو مارسيه هو «الفيلسوف» بوصفه شخصية، لا الفلسفة بوصفها نشاطًا، ولا «الفلسفات» المتجسِّدة في أنساق أو خطابات مدوَّنة. وباتخاذه هذه الشخصية موضوعًا له، فإن مقالة «الفيلسوف» كانت ابنة عصرها بحق. ففي المجمل، يخبرنا إيرا ويد أنه كان هناك نحو ٢٢٥ مسرحية في فرنسا إبان عصر التنوير، تتخذ من الفيلسوف إحدى شخصياتها المحورية:

«فقد عمد بعض كُتَّاب المسرح إلى الهجاء اللاذع [للفيلسوف]

بوصفه فردًا خطرًا على المجتمع. فها هو باليسو، في مسرحيته «الفلاسفة» التي نسجها على منوال مسرحية «المتحذلقات» لموليير، يستدعي إلى خشبة المسرح شخصيات معروفة من فلاسفة عصره، أمثال السيدة جوفرين، وديدرو، وهلفيتيوس، وروسو. وسعى آخرون جاهدين إلى أن يؤكدوا أن الفيلسوف، رغم ادعائه الترفع الرواقي عن أهواء البشر، كان، كسائر الناس، أسيرًا لتلك الأهواء، لا سيما هوى الحب... في حين حاول آخرون، مثل سيدان في مسرحيته «فيلسوف من دون أن يدري»، أن يُظهِروا أن الفيلسوف لم يكن في حقيقة الأمر إلا شخصية حُبيت بحسن الإدراك والفضائل البرجوازية، فهو مواطن صالح تجرَّد من كل حكم سابق» (Wade, 1977a: 14).

وعلى الرغم من اختفائه شبه التام عن المقررات الفلسفية، فإننا نرى أن عصر التنوير الفرنسي يقف ندًّا لعصر النهضة الإيطالي، باعتباره إحدى تلك الحقب في تاريخ الفكر الغربي التي بلغ فيها التأمل في شخصية الفيلسوف ودعواته أوجَّه. فقد كانت تلك فترة اعتلت فيها كوكبة من الفلاسفة، لا سيما في فرنسا، صدارة السجالات الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، على نحو قلَّ نظيره من قبل أو من بعد. وعليه، ورغم ما أسمته كارولين ويلسون «شطبهم» من السجل الأكاديمي، فإن فلاسفة التنوير الفرنسي يستأثرون باهتمامنا هنا عن جدارة واستحقاق.

ثانيًا، لقد لاحظنا آنفًا أن «فيلسوف» دو مارسيه يبدو شبيهًا ومختلفًا في آن معًا عن سائر الشخصيات التي صادفناها في سياق تاريخنا هذا.

فتحت ستار التوصيف العام، يقدِّم لنا دو مارسيه نمطًا مثاليًّا شديد الخصوصية، بل هو في حقيقته دفاع عن نموذج معين من الفلاسفة «الحق»، في مقابل الفلاسفة «العاديين». إن ما هو على المحك في هذا الدفاع الوجيز، بمصطلحاتنا، هو شخصية متفردة في تاريخ مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، وهي شخصية «الفيلسوف التنويري» (philosophe) في مواجهة الفيلسوف (philosopher).

وقد تجسَّد هذا النمط الجديد في أبهى صوره في فولتير وديدرو، لكن سبقهما بالتبشير به مونتسكيو وفونتنيل، وقبلهما «المفكرون الأحرار»، أو «البيرونيون الجدد»، أو من عُرفوا في القرن السابع عشر بـ«الليبرتانيين المثقفين» (libertins érudits) (أعلام مثل جابرييل نوديه، وجان دو لا برويير، ولو موت دو فاييه، وسيرانو دي برجراك). وكما حاججت مارجريت جيكوب، فإن شخصية الفيلسوف التنويري، على الرغم من دفاع دو مارسيه الأنيق، «قد تشكَّلت في عالم الظل، عالم المطابع السرية، ومجموعات المتحدثين الجسورة، والطامحين إلى أن يقتاتوا من ثمار أقلامهم».

ثالثًا، ورغم كل الدَّين الذي يدين به فلاسفة التنوير لفلاسفة القرن السابع عشر من بناة الأنساق، وفي طليعتهم ديكارت، وسبينوزا، ومالبرانش، ولايبنتز، فمن الأهمية بمكان أن نميِّز بين فلاسفة التنوير هؤلاء، وبين تصورات أولئك الأعلام السابقين للفلسفة. وكما علَّق إرنست كاسيرر في كتابه «فلسفة التنوير»:

«إن القرن الثامن عشر يتناول العقل بمعنى مغاير وأشد تواضعًا

[مقارنة بعقلانيي القرن السابع عشر]. فلم يعد العقل هو ذلك المجموع الكلي لـ«الأفكار الفطرية» الموهوبة لنا قبل أي تجربة، التي تكشف عن ماهية الأشياء المطلقة، بل أصبح يُنظَر إلى العقل... بوصفه... تلك القوة الفكرية الأصيلة التي ترشد إلى اكتشاف الحقيقة وترسيخها... فهو ضرب من الطاقة، وقوة لا يمكن إدراك كنهها إدراكًا تامًّا إلا في فاعليتها وتجلياتها» (Cassirer, 1955: 13).

وفي ألمانيا ما بعد الإصلاح الديني، وكما بيَّن إيان هانتر، كانت «الفلسفة المدنية المناهضة للميتافيزيقا -لا فيزياء ديكارت أو ميكانيكا جاليليو- هي التي ساهمت أكثر من غيرها في تقويض صرح الميتافيزيقا الأرسطية في الجامعات». فقد انطلق مفكرون، في طليعتهم صامويل فون بوفندورف، ثم كريستيان توماسيوس، لتحدِّي سلطة اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية، وترسيخ الفصل بين السلطتين المدنية والدينية. لكنهم استندوا في ذلك إلى «المذاهب المسيحية عن العطب الذي أصاب ملكات الإنسان إثر السقطة الأخلاقية لآدم وحواء، جنبًا إلى جنب مع المذاهب الأبيقورية عن عجز العقل البشري أمام سطوة الأهواء الجسدية».

أما فلاسفة فرنسا التنويريون، فعلى النقيض من ذلك، استلهموا في نقدهم المتقارب لـ«روح النسق» (esprit de système) الفلسفة البريطانية في المقام الأول، والمنهج الذي سيصبح بحثًا علميًّا، وقد رأيناه في الفصل السابع يتجسَّد في «الأورجانون الجديد» لبيكون، وفي

نصوص أعلام الجمعية الملكية. وإن خمس رسائل من «رسائل فولتير الفلسفية» (١٧٣٤)، وهو العمل الذي كثيرًا ما يُعزَى إليه فضل تدشين عصر التنوير الفرنسي، تدور حول بيكون ولوك ونيوتن.

ووفقًا لمفهوم «الفيلسوف» لدى دو مارسيه، فإن أكثر ما أُعجب به فولتير في لوك هو ذلك الجهل العالم الذي يقر بحدود العقل، ويقترح في الوقت ذاته تقصيًا دقيقًا لما يقع في حوزة التجربة الممكنة. وتشتهر رسالة فولتير عن لوك بإشادتها الخاصة بقول الفيلسوف البريطاني: «لعلنا لن نكون أبدًا قادرين على أن نعرف ما إذا كان كائن مادي محض يفكر أم لا». وردًّا على أولئك النقاد الأتقياء الذين استنكروا في هذا الإقرار السقراطي فتحًا لباب الكفر والزندقة، يجيب فولتير:

> «ولكن ما المانع أن يهب الله، إن هو شاء، أعضاءنا الرقيقة هذه، تلك الملكة التي بها نحس وندرك ونفكر، والتي نسميها العقل البشري؟ فأنَّى التفت، وجدت نفسك مرغمًا على الإقرار بجهلك، وبقدرة الخالق التي لا يحدها حد» (Voltaire, 1733: 44).

وإذا كان منفى فولتير في إنجلترا (١٧٢٦-١٧٣٠م) قد دفعه إلى الإعجاب الشديد بالسير إسحاق نيوتن، فإن ذلك يعود في قدر كبير إلى إقرار نيوتن بعجزه عن فعل ما هو أكثر من رسم المسار الرياضي لتأثيرات الجاذبية، من دون أن يتجاسر على وضع فرضيات بشأن كنهها: «إلى هنا تصل، ولا تتجاوز» (Procedes huc, et non amplius). ويقيم فولتير مقارنة لصالح نيوتن، فيضع تواضعه هذا في مقابل «خيالات» ديكارت الميتافيزيقية. فقد أخطأ ديكارت في نظر فولتير «في طبيعة النفس،

وفي براهين وجود الله، وفي المادة، وفي قوانين الحركة، وفي طبيعة الضوء». وما ارتكب هذه الأخطاء إلا بسبب إخفاقه في لجم «نزعته الجامحة لتكوين الفرضيات» وقصْرها على حدود التجربة والاختبار.

وقد كانت هذه الطريقة في التفلسف المنهجي هي موضع سخرية فولتير التي لا تُنسَى في شخصية «بانجلوس» في رواية «كانديد»، ذلك الأستاذ في «الميتافيزيقو-لاهوتو-كوزمولو-حمقلوجيا» (وهو مصطلح مركب ساخر)، الذي يناصر مزاعم لايبنتز بأن كل شيء يسير نحو الأفضل، وأن عالمنا هذا هو أفضل العوالم الممكنة. ولكن باب «النسق» في «الموسوعة» هو أيضًا هام هنا، إنْ نحن أردنا أن نفهم عصر التنوير:

«والآن، فإن هذه الأنساق، بدلًا من أن تبدِّد فوضى الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، لا تصلح إلا لأن تبهر الخيال بعواقبها الجسورة، وأن تغوي العقل بأنوارها الخادعة، وأن تغذِّي العناد في اعتناق أشنع الأباطيل، وأن تخلِّد الخصومات وما يصاحبها من مرارة وغضب... وإذا كانت هناك أنساق تستحق ما يسبغه الناس عليها من ثناء، بل وأعمال تفرض علينا الإعجاب، فإنها لا تعدو أن تكون كتلك القصور التي يتنافس فيها الذوق والراحة والبهاء والفخامة لتبدع تحفة فنية منقطعة النظير، لكن أُسسها واهية إلى حدٍّ يُخيِّل للمرء أنها لا تقوم إلا على طلاسم السحر» (Diderot, 1765 [2009]).

رابعًا، نلحظ في هذا السياق سلفًا آخر لفلاسفة القرن الثامن عشر التنويريين، وهو الشخصية الفذة بيير بايل (١٦٤٦-١٧٠٧م). فمعجمه

التاريخي والنقدي، وإن قلَّ قراؤه اليوم إلا في أوساط المختصين، كان من أوسع الكتب انتشارًا في القرن الثامن عشر. وقد كان هذا المعجم، الذي هو بحق «ترسانة التنوير»، إرهاصًا أولًا بموسوعة ديدرو ودالامبير، التي أشيد به فيها، وبالأبواب المُرتَّبة أبجديًّا في «قاموس فولتير الفلسفي» و«أسئلة حول الموسوعة».

ولكلمة «النقدي» في عنوان معجم بايل مغزاها العميق. فغاية بايل من معجمه، كما يخبرنا، هي قبل كل شيء تقويم أخطاء المعاجم الأخرى. أما منهجه فمستقى من الشُّكَّاك الأقدمين، وإعجابه ببيرون وأركيسلاوس وكرنيادس صريح لا مواربة فيه. وفوق كل شيء، يحاجج بايل بضرورة دراسة جميع وجهات النظر المتاحة حول أي قضية دراسة نقدية، مع «تعليق الحكم» في غضون ذلك، ويلتزم هو نفسه بهذه الضرورة.

ويرى بايل، شأنه شأن بيكون، أن كلًّا منا يميل إلى العمى عن عيوب نفسه، ولا «يرى سوى شطر واحد من عيوب خصمه». ولكي يمضي المرء في بحثه بدقة، «يجب ألَّا يدع رأيه السابق يضفي وزنًا أكبر على الحجج التي تؤيِّده، أو أن يحط من قدر الحجج التي تعارضه». وعلى هذا الأساس، يثني بايل على الرواقي خريسيبوس لأنه جمع قائمة بجميع الاعتراضات على نسقه الخاص، ولعجزه عن تقديم تفنيدات مقنعة لها جميعًا. وعلى النقيض من ذلك، فإن «الأكاديميين وحدهم هم من ساقوا حجج كلا الطرفين بالقوة ذاتها»، كما فعل كرنيادس في خطبتيه الشهيرتين، مع وضد العدالة، عام ١٥٥ قبل الميلاد في روما.

وحينما نؤكد أن بايل قد طبَّق منهج عرض الحجج المتقابلة هذا، في حواشٍ مطولة، ليس فقط عند تناول الشخصيات التاريخية، بل وأيضًا عند تناول موضوعات من الكتاب المقدس كالملك داود، وقضايا لاهوتية كمشكلة الشر، فإننا نقترب من فهم مدى حيوية تفلسف بايل في تشكيل شخصية «الفيلسوف التنويري» (Mason, 1963).

خامسًا، إن ما يميِّز فلاسفة التنوير عن سائر الشخصيات الفلسفية، سواء كانت أقدم منهم أو أحدث، هو انشغالهم الأساسي بالقضايا الاجتماعية والسياسية والدينية. وكما تلاحظ كاثرين ويلسون، فإن الأعمال الفلسفية التي فُرضت عليها الرقابة، أو أُحرقت، أو صُودرت في القرن الثامن عشر، قد تضمنت رسائل «عن الملكية والاستبداد والاستعمار، وأعمالًا أخرى تُعنى بالأخلاق المقارنة»، وفي طليعتها «رسائل فارسية» لمونتسكيو.

فلم تكن أهداف فلاسفة التنوير مقصورة على تلك الرغبات والأهواء التي تقع في حوزة سيطرة المرء، كما كانت الحال عند الرواقيين أو الأبيقوريين. كما أنهم لم يبشِّروا بالقبول الهادئ لما لا نملك تغييره، على طريقة الرواقيين أو الشُّكَّاك، حينما تشتمل هذه الفئة من «الأمور الخارجية» على شرور بشرية كان بالإمكان تفاديها. فقد «شملت أهداف فلاسفة التنوير الاستعمار، والترف، والتقشف، والنفاق، ومعاداة النسوية (ولكن أيضًا بعض أشكال النسوية)، والملكية، والأرستقراطية، ورجال الدين، والدين، والأطباء، والفنون والآداب» (Wilson, 2008: 416).

سادسًا وأخيرًا، فإن الجمهور الذي توجَّه إليه فلاسفة التنوير

بخطابهم، انسجامًا مع تشديد دو مارسيه على روح الأنس والمؤانسة التي تميزوا بها، لم يكن جمهورًا من الأكاديميين أو «الإكليروس»، بل من عامة الناس في المجتمع المدني، أولئك الذين قد يملكون القدرة على تغيير وجه العالم الدنيوي. فشبكة الأكاديميات العلمية المزدهرة، والصالونات التي ترأستها سيدات لامعات، من أمثال: مدام دي بومبادور وجولي دي ليسبيناس والبارون دولباخ وغيرهم، فضلًا عن المقاهي البرجوازية، كانت هي الحواضن المميزة لفلاسفة التنوير، حين لم يكن المنفى مصيرهم (Goodman, 1989; Habermas, 1989; Pekacz, 1999).

وقد كتب فولتير مقولته المأثورة: «أنا أكتب لأفعل» (J'écris pour agir)، بيد أن فكره، في هذا الموضع كما في غيره، قد غدا لسان حال عصره:

> «لقد عبَّر فلاسفة التنوير... عن رؤية لدور الفيلسوف بوصفه فاعلًا في التاريخ، فهو، بدلًا من أن يركِّز على تدبير «أفكاره» الخاصة، يحاول أن يغيِّر العالم ليوافق أهواءه، وهو الذي نذر نفسه للأمور الخارجية، مع إقراره في الوقت ذاته بأنها في معظمها خارجة عن نطاق سيطرته» (Wilson, 2008: 417).

ولهذا السبب، وكما كان شأن الإنسانويين و«الليبرتانيين المثقفين» من قبلهم، كتب فلاسفة التنوير في خليط عجيب من القوالب الأدبية، وهي قوالب قد تُعد اليوم خارجة عن حظيرة البحث الأكاديمي الرصين. فقد أخلت الرسالة المنهجية مكانها في هذه الحقبة، لا للتأملات

والمواساة والرسائل والأدلة والمعينات على التذكر ومجموعات الأقوال المأثورة والمواعظ التي رأيناها [٤ , ٣ ٣ , ٢|٤ , ٢|٥ , ٢|٦ , ٢ ٧]، بقدر ما أخلته لأشكال أدبية أكثر تجريبيًا؛ صُمِّمت في آن واحد لتصل إلى رواد المجال العام البرجوازي المزدهر وتستميلهم، وكذلك لتراوغ مقص الرقابة اللاهوتية-السياسية:

«قلما كان المؤلفون الفرنسيون للكتب التي تُطبَع في الخارج يضعون أسماءهم على صفحات عناوينها، وإذا ما اتُّهموا بتأليفها، كذبوا بضمير لا يعرف وخزًا، فقد كان ذلك جزءًا من اللعبة، تجيزه أعراف الحرب. ففولتير لم ينكر تأليفه لعدد من كتبه فحسب، بل كان ينسبها أحيانًا إلى الموتى، وكان يبعد الشك عنه بنشره انتقادات أو استنكارات لأعماله هو نفسه.

وقد اشتملت اللعبة على حيل في القالب وألاعيب في التعبير ساهمت في صقل براعة النثر الفرنسي ودقته: كالتورية، والحوار، والرموز، والقصص، والتهكم، والمبالغة الشفافة، أو في المجمل تلك الخفة في الروح التي لم يضارعها أي أدب آخر. وقد عرَّف الأباتي جالياني البلاغة بأنها: فن قول الشيء من دون أن ينتهي بك المطاف في سجن الباستيل» (Durant & Durant, 1965: 497–8).

وبعد أن أسلفنا هذا القول في شخصية «الفيلسوف التنويري» على وجه العموم، فلننعطف الآن بحديثنا نحو نموذجين متفردين: فولتير، «الأب الروحي»، والمفكر الذي لم يكن يعرفه أصدقاؤه إلا باسم «الفيلسوف»؛ ألا وهو دنيس ديدرو.

٨.٢. فولتير ونظرة من نجم الشعرى اليمانية

لقد كانت هناك غايتان أساسيتان وراء مسيرة فولتير الفذة، بحسب إيرا ويد. أما الأولى، التي تبلورت في ذهنه في أوائل ثلاثينيات القرن الثامن عشر، فكانت أن يجعل من نفسه «رجلًا موسوعيًّا»، مرددًا في ذلك صدى التصور الأرسطي للحكيم (Sophos). وإننا لنرى ثمار هذا الطموح الجبار حين نطالع نتاجه الفكري الغزير، الذي يزاوج فيه بين أقنعة تبدو متباينة كل التباين، فتارة هو «الشاعر، والعالم النيوتوني، والمفكر السياسي والاقتصادي، والناقد الأدبي، والمؤرخ، والربوبي النقدي، والواعظ الأخلاقي، والموسوعي»، فضلًا عن إتقانه لأجناس أدبية شتى، كالقصيد والرواية والحكاية (conte)، ومداخل القواميس والموسوعات، وكتب التاريخ، والمآسي، والهجاء، والمقالات، والرسائل. وأما غاية فولتير الثانية، التي توحِّد كل ما سبق، فكانت «أن يُعد نفسه، من خلال العمليات الفكرية للرجل الموسوعي، لصياغة أسلوب حياة عضوي جديد». ويضيف ويد أن فولتير «قد قَبِل على عاتقه مسؤولية صهر كل هذه الاهتمامات في بوتقة تصوُّر جديد للحياة، وكان عليه لزامًا أن يصوغ فلسفة، فلسفة كانت في الآن ذاته فنًّا، هو فن العيش».

فما وشائج القربى إذن التي تربط بين فن العيش الفولتيري هذا، وبين تلك المنابع الهلنستية والرومانية والمسيحية التي تعرضنا لها في هذا الكتاب؟

إن بيتر جاي هو من يؤكد قبل كل شيء الأهمية القصوى لتلقّي التنوير الفرنسي للشعرية الوثنية، وفن كتابة التاريخ والفلسفة الأخلاقية، ودور ذلك في تشكيل ملامحه. وكان فولتير واعيًا بالمفهوم القديم لمقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، باعتبارها طبًّا للمعتقدات والأهواء. وهكذا يخبرنا في «القاموس الفلسفي» بأن «الحكيم طبيب للأرواح». وقد استهل فولتير هذا باب «الفيلسوف» في هذا القاموس بالكلمات التالية:

«فيلسوف؛ أي «محب للحكمة»، وهو ما يعني «محبًّا للحقيقة». وقد اتسم كل الفلاسفة بهذه السمة المزدوجة، فما من فيلسوف في العصور الغابرة إلا وكان للناس قدوة في الفضيلة، ومعلّمًا للحقيقة الأخلاقية» (Voltaire, 2004: 334).

بيد أن فولتير يستدرك قائلًا: إنه في العالم الذي أتى بعد نيوتن، يمكننا أن نعرف أن الفلاسفة الأقدمين كانوا مخطئين إلى حد كبير في الفلسفة الطبيعية. ولكن، «ذلك قليل الأهمية نسبيًّا بالنسبة إلى سلوك الحياة، لدرجة أن الفلاسفة آنذاك لم يكونوا بحاجة إليه». وبينما يمضي في حديثه، يتجلى لنا بوضوح حس فولتير الكلاسيكي برسالة الفلسفة. فإذا كان الفلاسفة الإغريق لا يزالون جديرين بالاحترام، «فلأنهم كانوا عادلين، ولأنهم علّموا البشرية كيف تكون كذلك»، لا بسبب أنساقهم النظرية المتناحرة.

ويخص أفلاطون بالثناء بسبب فقرات بعينها، مرددًا في ذلك صدى بترارك، فيقول فولتير إنها تثير فينا «حبًّا متقدًا للأفعال النبيلة». ثم يأتي

شيشرون، «الذي ربما تفوق قيمته وحده قيمة جميع فلاسفة اليونان»، وهو تقييم يشاركه فيه مونتسكيو وغيره في تلك الحقبة. وبعد شيشرون يأتي «إبكتيتوس في عبوديته، والأنطونيون وجوليان على عروشهم». وكل هؤلاء الرجال جديرون بالإعجاب لما قدَّموه من نماذج يُحتذَى بها في الحياة الفلسفية. وما ذكر فولتير إبكتيتوس أو ماركوس أوريليوس قَط إلا ليثني على تواضعهما وأخلاقهما (moeurs)، وليعدهما -جنبًا إلى جنب مع كونفوشيوس، وصولون، وسقراط، وشارون، وغيرهم- من «العظماء الذين يبدو أنهم الوحيدون الذين يملكون حق النطق بأحكامه (أي الله)، لأنهم علموا الفضائل التي يطلبها الله ومارسوها». وعلى هذا المنوال، يسألنا فولتير:

«فأين نجد بيننا ذلك المواطن الذي يجرِّد نفسه، كما فعل جوليان وأنطونينوس وماركوس أوريليوس، من كل أسباب الرفاهية في أساليب عيشنا المترفة الرقيقة؟ مَن ذا الذي ينام، مثلهم، على الثرى؟ مَن ذا الذي، على غرارهم، يملك زمام أهوائه كلها؟ إن بيننا عُبَّادًا وزُهَّادًا، لكن أين الحكماء؟ أين هي تلك النفوس العادلة السمحة، المطمئنة التي لا يُرهِبها شيء؟» (Voltaire, 2004: 335-6).

وبعد كل ما قيل، فإن تمسُّك فولتير بنموذج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش القديم يحتاج إلى تقييد من وجهين على الأقل. فأولًا، لم يصف فولتير قَط تمارين روحية بأي معنى يشبه ذلك الذي ألفناه عند أفلاطون أو سقراط، أو أبيقور، أو إبكتيتوس، أو فيلوديموس، أو ماركوس أوريليوس، أو بترارك، أو مونتين، أو بيكون، بل إن فولتير يتجاوز

شكوكية مونتين في تقييمه الساخر لمدى إمكانية تحقيق طموح المرء في أن يصبح حكيمًا كاملًا. فقصته القصيرة «ممنون»، التي تحمل عنوانا فرعيًّا هو «الفيلسوف، أو الحكمة البشرية»، تصوِّر يومًا في حياة بطلها الذي يحمل اسمها، بعد أن قرر أن يصبح «فيلسوفًا عظيمًا، وبالطبع أن يكون سعيدًا تمام السعادة». وبالنسبة إلى ممنون، كما للرواقيين، فإن أول ما يقتضيه ذلك هو استئصال جميع الأهواء، بما فيها شهوة الجنس، عبر الرياضات الفلسفية:

«إذا ما وقع بصري على امرأة حسناء، فسأقول لنفسي: «هذان الخدَّان سيغزوهما التجعد يومًا، وهاتان العينان ستذبلان، وذلك الثدي سيترهل ويتهدل». فما عليَّ إلا أن أستحضر في خيالي الآن صورتها التي ستؤول إليها فيما بعد، وعندها، يقينًا، لن يفتنني وجه جميل أبدًا» (١٨٠٧: ١٨١-٢).

وغني عن البيان أن ممنونًا يقع في هوى أول فتاة تطرق نافذته، وهي التي لا تلبث أن تتآمر مع عمها في دهاء لابتزاز أمواله. ثم يثمل مع صحبه، فيفقد المزيد من المال في القمار، ويفقد إحدى عينيه في شجار ينشب إثر ذلك. وأخيرًا، يضطر ذلك الأعور المسكين إلى مد يده للسؤال في ساحة البلاط، وقدح التسول في يده، فلا يعود إلى داره إلا ليجد رجالًا يضعون أيديهم على متاعه. وبينما يأوي ممنون إلى فراشه الفلسفي المصنوع من القش لينام، إذا بكائن سماوي من نجم الشعرى اليمانية (سنتحدث عنه بتفصيل بعد قليل) يظهر له، فيتضرع إليه ذلك الفيلسوف المنكسر طالبًا العون:

قال رسول النجم: «قريبًا سيتفير مآلك. صحيح أنك لن تسترد عينك أبدًا، لكن، ما خلا ذلك، يمكنك أن تحيا سعيدًا بما يكفي، شريطة ألَّا تحدِّثك نفسك مرة أخرى بأن تكون فيلسوفًا كامل الأوصاف». فسأل ممنون: «أفهو أمر مستحيل إذن؟». فأجاب: «إنه مستحيل استحالة أن تكون حكيمًا كل الحكمة، أو قويًا كل القوة، أو قادرًا كل القدرة، أو سعيدًا كل السعادة... نعم، هناك عالم يكون فيه كل ذلك ممكنًا؛ أما في مئات المليارات من العوالم المنتشرة في أرجاء الفضاء، فكل شيء إنما يسير على درجات ومراتب» (١٨٠٧: ١٨٨).

ثانيًا، إن تصوُّر فولتير للفيلسوف يتشكَّل على الدوام تقريبًا في تعارض صارخ مع عدو اجتماعي وسياسي لَدود؛ ألا وهو «التعصب». فالتعصب عند فولتير، شأنه شأن الادعاء عند مونتين، يشتمل على ركنين. فأولًا، هناك ذلك الادعاء «الداخلي» بالمعرفة اليقينية التي تؤجِّجها عاطفة هوجاء، معرفة بما يتجاوز طوق الفهم البشري. فالتعصب في المقام الأول هو «أثر ضمير زائف، يجعل الدين ألعوبة في يد نزوات الخيال، ورهينًا لشطحات الأهواء». وإلى هذا الحد، لا جديد تحت شمس الفكر الكلاسيكي.

ولكن ثانيًا، ينطوي التعصب على ذلك الشعور بالحق في «إرغام الآخرين على الانضمام»، وفي تأنيب من لا يعتنق معتقداتك الميتافيزيقية أو يمارس شعائرك، وفرض الرقابة عليه، أو نفيه، أو حتى قتله. وهكذا يوضِّح فولتير قائلًا: «فالتعصب للخرافة، كالهذيان الذي يحدث نتيجة الحمى، أو الغيظ الذي يحدث نتيجة الغضب. فمن ينغمس في الوجد

والرؤى، ويتخذ الأحلام حقائق، وأوهامه وحيًا، فهو متحمس. أما من يعزِّز جنونه بسفك الدماء، فهو المتعصب بعينه» (٢٠٠٤: ٢٠٠-١).

ويرى فولتير أن الدواء الوحيد لهذا الداء العضال هو الفلسفة. ففي أعماله، إن جاز لنا القول، يتحول طبيب الأهواء إلى ناقد اجتماعي، مبشرًا بـ«روح الفلسفة تلك التي... في نهاية المطاف تهذِّب طبائع الناس وتلينها، وتمنع تسرب داء [التعصب]». فالعمل الفلسفي المتمثِّل في نقد المعتقدات الواهية يقتلع التعصب من جذوره المعرفية. ولذلك، فإنَّ شِيَع الفلاسفة الأقدمين المختلفة لم تكن بمنأى عن وباء المجتمع البشري هذا فحسب، بل كانت له ترياقًا شافيًا، ذلك أن شأن الفلسفة أن تضفي على النفس السكينة، ولا سبيل للجمع بين التعصب والسكينة أبدًا (Voltaire, 2004: 203).

ولكن كيف، على وجه الدقة، يمكن للفلسفة أن تمارس هذا العلاج الفلسفي-الاجتماعي التوفيقي؟ فمن جهة، يكمن الجواب في كتابة الفلسفة في طيف واسع من القوالب الأدبية التي تكون في متناول جمهور القرَّاء العريض، ولا تقتصر على أهل العلم والجامعات. وهنا يكمن المبرر الأول لذلك الفيض من الحكايات (contes) والأساطير والمسرحيات والحوارات والقصائد والكتيبات التي ظل فولتير يكتب بها، لا سيما بعد عام ١٧٦١ وقضية كالاس، حينما بدأت حملته الشهيرة «اسحقوا الخزي والعار» (écrasez l'infâme).

وكما قال فولتير لدالامبير: «ما أحدثَت قَط اثنا عشر مجلدًا من القطع الكبير ثورة؛ إنما الكتب الصغيرة المحمولة التي يبلغ ثمن الواحد منها ثلاثين

سو هي التي يُخشى بأسها. فلو أن الإنجيل كلَّف ألفًا ومائتي سسترس، لما قامت للمسيحية قائمة أبدًا» (at Durant & Durant, 1965: 740).

ومن جهة أخرى، كان فولتير يدرك تمام الإدراك أنه لكي يدعم قضايا الثقافة العلمية والتسامح السياسي، لن يكفيه أن يبيِّن وهن معتقدات خصومه الفكرية فحسب، بل كان عليه أيضًا أن يكشف للقراء، كشفًا يكاد يمس الأحشاء، عن مدى سخف أفعال الطائفيين أو منافاتها للمنطق. وهنا نلامس جوهر تفلسف فولتير؛ ألا وهو سخريته اللاذعة التي ذاع صيتها، والتي تتجاوز حدود السخرية السقراطية.

ففولتير لا يكتفي بإعلان جهله المرة تلو الأخرى، بل يرتدي الأقنعة، ويعدِّد الشخصيات، ويُخرِج المسرحيات، ويخترع الأساطير، ويسوق ألف شاهد ومثال من تاريخ الشرق الأدنى والأقصى، قديمه وحديثه، ويبتدع الحوارات، ويرسم صور الأبطال والأوغاد. ولعل تعريف فولتير نفسه لكلمة «esprit» (خفة الروح/ البراعة) في «القاموس الفلسفي» هو أصدق وصف لـ«اندفاعه/ حيويته» (élan):

«إن ما ندعوه «خفة الروح» أو «البراعة» (esprit) ليس إلا قياسًا مبتكرًا، أو إشارة رقيقة: فتارة يكون استخدامًا لكلمة تُعرَض في الظاهر بمعنى، ويُدعَى القارئ إلى أن يفهم منها معنى آخر في الباطن؛ وتارة يكون ذلك الربط الخفي بين فكرتين لا يكاد يوجد بينهما جامع... فالبراعة هي فن الجمع بين شيئين متفرقين، أو التفريق بينهما حيث يبدوان متصلين، أو المقابلة بينهما؛ إنها أسلوب في الكشف عن شطر الفكرة وترك الشطر الآخر لفطنة القارئ يستنبطه».

لقد رأينا أن عددًا من التمارين الروحية القديمة قد اشتمل على ممارسات لإعادة صياغة المألوف، كتمرين «النظرة من الأعلى» أو رياضة الرواقيين في «التعريف المادي». وكما يؤكد فيما اقتبسناه عنه بالأعلى، فإن العديد من حيل فولتير الأدبية تُحدِث آثارًا مشابهة من الغرابة المعرفية. فلكي يسلِّط الضوء على الهوة بين الأشكال الأولى البسيطة للمسيحية وبين كاثوليكية القرن الثامن عشر، يستعير فولتير في حكايته (conte) «الساذج» (Ingenu) فكرة محورية من «رسائل فارسية» لمونتسكيو، إذ يجعل هنديًّا أمريكيًّا ساذجًا فاضلًا يزور فرنسا المعاصرة، ولا يعرف من الدنيا إلا الإنجيل. وهنا تنشأ الملهاة حين يحاول أن يحيا مثل المسيح، وسط أبهة وسطوة الكاثوليكية في فرنسا القرن الثامن عشر. ولكي يبرز البون الشاسع بين أخلاق محبة القريب وروح التعصب اللاهوتي، يتخيل فولتير شخصية «زاباتا... المعيَّن أستاذًا للاهوت في جامعة سالامانكا». يطرح زاباتا سلسلة من الأسئلة على لجنة من العلماء عام ١٦٢٩، معبِّرًا عن افتراض مفاده أن رجل الدين يقدِّم أعظم خدمة لأبناء جنسه بتبشيرهم بأخلاق بسيطة إنسانية، لا بترويجه للاهوت عقائدي غامض. وخاتمة فولتير تأتي قاصمة للظهر:

«فلما لم يتلقَّ زاباتا جوابًا، أخذ يدعو إلى الله في بساطة لا تَكلُّف فيها. فبشَّر الناس بالإله، الذي يجزي ويعاقب ويصفح. وخلَّص الحقيقة من براثن الكذب، وميَّز الدين عن التعصب؛ وعلَّم الفضيلة وعمل بها. وكان وديعًا، رحيمًا، متواضعًا؛ ومع ذلك أُحرق في بلد الوليد عام ١٦٣١م. فترحموا على روح الأخ زاباتا».

ولن نبالغ إن قلنا إن حكايات فولتير الفلسفية (contes philosophiques) هي تمارين روحية تزيل الغشاوة عن الأبصار، غاية ما تهدف إليه هو أن تغرس في نفوس القرَّاء روحًا فلسفية توفيقية. صحيح أننا أكَّدنا شكوكية فولتير بشأن نجاعة مثل هذه التمارين، إلا أن العديد من هذه الحكايات، وغيرها من حيل فولتير الأدبية، تتخذ من هذه التمارين مرتكزًا أساسيًّا لإحداث التغيير في القرَّاء. ولعل واحدة من أروع حكايات فولتير الفلسفية هي تلك التي تحمل العنوان ذا الدلالة «ميكروميجاس» (الصغير-الكبير). فإذا نظرنا إليها من منظور مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، وجدناها في حقيقتها تجسيدًا مطولًا لتمرين «النظر من الأعلى» الذي اشتركت فيه مختلف المدارس العتيقة. إن «ميكروميجاس» هو في المقام الأول «ملهاة المقاييس والأحجام»، مكانًا وزمانًا:

«في أحد الكواكب التي تدور حول النجم المسمَّى سيريوس (الشعرى اليمانية)، عاش شاب ذكي متوقد الذهن، شرَّفني القدر بلقائه في آخر رحلة قام بها إلى كومة نملنا الصغيرة هذه. كان يُدعَى ميكروميجاس، وما أليق هذا الاسم بكل عظيم شأن! فقد كان يبلغ من الطول ثمانية فراسخ، أو ما يعادل أربعة وعشرين ألف خطوة هندسية، كل خطوة منها خمسة أقدام. وكان يعلِّم أشياء كثيرة، بل وابتدع بعضها. ولم يكن قد جاوز المائتين والخمسين من عمره حين درس، كما هي العادة، في أشهر معاهد العلم على كوكبه، حيث استطاع بصفاء ذهنه وقوة إرادته أن يستنبط ما يزيد على

خمسين مبرهنة من مبرهنات إقليدس. وهذا يفوق ما توصل إليه بليز باسكال بثماني عشرة مبرهنة» (Voltaire, 1807: 118-19).

إن كل إدراك للذات وللعالم، ما لم يُهذَّب، يبقى أسير قدرات المدرك، هكذا تردِّد حكاية فولتير صدى الشُّكَّاك الأقدمين. فحين يلتقي ميكروميجاس بـ«أكاديمي» من زحل، لا يتجاوز طوله ستة آلاف قدم، يشكو الأكاديمي من أن سكان كوكبه لا يملكون «إلا» اثنتين وسبعين حاسة. أما ميكروميجاس، وهو الأرجح عقلًا، فيفهم ويجيب: «لدينا على كوكبنا ما يقرب من ألف حاسة؛ ومع ذلك لا يزال يساورنا شعور مبهم، وقلق ما، ينبئنا بوجود كائنات أسمى منا كمالًا».

أما عن طول العمر، فإن الأكاديمي الزحلي يزداد مرارة في سخريته حين يتحدث عن أن سكان كوكبه لا يعيشون سوى نحو خمسمائة دورة للشمس (ما يناهز خمسة عشر ألف سنة أرضية): «فترى بنفسك إذن أن هذا يعني أن يموت المرء لحظة ولادته تقريبًا، فوجودنا نقطة، وعمرنا طرفة عين، وكوكبنا ذرة. وما نكاد نبدأ في تعلُّم القليل حتى يباغتنا الموت، قبل أن نكتسب أي خبرة» (Voltaire, 1807: 124).

ولما حطَّ هذان العملاقان رحالهما على الأرض، لمحا سفينة بشرية، لا تكاد تُرى في أعينهم إلا كنملة في أعيننا. فالتقط ميكروميجاس تلك الصنعة الدقيقة، وقد أخذ منه العجب كل مأخذ، وعرض على سكانها الضئال أمانه وحمايته. عندها، كما يسطِّر فولتير، حاول كل واحد من البشر أن يستوعب هذه الظاهرة الجديدة المرعبة، كل من منظوره الخاص، أو وفق ما أسماه بيكون «أصنام الكهف»: «أما قس السفينة،

فراح يتلو تعاويذ طرد الأرواح، والبحّارة أخذوا يلعنون ويشتمون، وفلاسفة السفينة انكبوا على بناء الأنساق، لكن، مهما ابتدعوا من أنساق، لم يستطيعوا أن يهتدوا إلى كنه المتكلم».

ولسوء الحظ، كان على متن السفينة فيلسوف سكولائي، فكان ما كان:

> «فأخذ يتفحص الساكنَين السماويَّين من أخمص قدميهما إلى قمة رأسيهما. ثم حاجج بأن أقوامهما، وعوالمهما، وشموسهما، ونجومهما، ما خُلقت جميعًا إلا من أجل بني الإنسان وحدهم. فلما سمعا هذا القول، كادا أن يقعا من فرط ذلك الضحك الذي لا ينطفئ، والذي، كما يروي هوميروس، تتشاركه الآلهة فيما بينها» .(Voltaire, 1807: 145)

إن ميكروميجاس، كما نرى، ما هو إلا حيلة أدبية خيالية مجسَّدة، اتخذها فولتير وسيلة لممارسة تمرين «النظر من الأعلى». والمقصد ذاته الذي نجده عند ماركوس أوريليوس أو سينيكا في ممارستهما لهذا التمرين، نجده حاضرًا هنا أيضًا. فحين يُقال لنا إن ميكروميجاس لم يتمالك نفسه من الشعور «بشيء من الغيظ لأن [البشر] المتناهين في الضآلة لديهم كبرياء تكاد تكون لا متناهية في العظم»، فإن فولتير بالطبع هو من يستشيط غضبًا. فهو من خلال هذه التجربة الفكرية التي تسوقها الحكاية (conte)، يدفع قرَّاءه إلى مشاطرته هذا السخط.

وفوق كل شيء، فإن براعة حكاية فولتير الصغيرة تكمن في أنها مكَّنتنا من أن نعيد النظر في حالنا كأننا نطل عليها من علٍ، وأن نراها

بعيني ميكروميجاس ضئيلة متناهية الصغر في ميزان الكون الفسيح. وفي الآن ذاته، فإن الروح الفلسفية (esprit philosophique)، في نظر فولتير، تدعونا دائمًا إلى أن نمتحن نظرياتنا على محك وقائع تجاربنا الخاصة («ميكرو» - الصغير)، وفي الوقت ذاته، تدعونا إلى أن نضع نظرياتنا وتجاربنا في إطار ذلك الأفق الرحب الذي انفتح أمام الأوروبيين المحدثين بعد كوبرنيكوس ونيوتن، واكتشافات العالم الجديد، وعراقة الحضارتين الهندية والصينية («ميجاس» - الكبير).

فسعيُ «حكيم فيرنيه» الدؤوب للمعرفة الموسوعية في العلوم الطبيعية والإنسانية، فضلًا عن الفنون الأدبية، لا يمكن تفسيره إلا إذا رأيناه أساسًا لسعيه هو نفسه وراء مثل هذا المنظور الفلسفي المتسع، والمتواضع في نهاية المطاف.

٨.٢. ديدرو وسينيكا الخاص به

ولأن التاريخ يأتي أحيانًا بما هو غير متوقع، فقد كان دنيس ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤م)، وهو معاصر يصغر فولتير سنًّا، قوة فكرية متوقدة لا تكاد تقل عن قوة الأب الروحي (فولتير). وشأنه شأن فولتير، الذي أُعجب بأعماله ومآثره، فقد طرق ديدرو أبوابًا شتى في طيف واسع من القوالب الأدبية والفلسفية يبعث على الإعجاب والتواضع: من روايات (فلسفية وغرامية)، ورسائل (حقيقية ومتخيلة)، ونقد، وحوارات، ومسرحيات، ومساهمات في موسوعات، ومقالات، وتعليقات مجهولة و«ذيول» على كتابات الآخرين، ونصوص لم تُتداول في حياته إلا بين خِلَّانه، وفي طليعتها «حلم دالامبير» و«سليل رامو».

وقد كاد نقاد أفذاذ مثل إيرا ويد أن يقنطوا من العثور على أي «وحدة عضوية» في هذا النتاج الفكري الفريد. ولعلنا نجد في باب «الانتقائية» الشهير في «الموسوعة» أوجز بيان صاغه ديدرو عن رؤيته لشخصية فيلسوف التنوير (philosophe)، وعن نهجه في العمل (modus operandi). فهذه الرؤية تمزج بين الشكوكية والتجريبية وروح الاستقلال المتحدية التي تسبق إعلان كانط الأشهر المقتبس عن هوراس، كما أنها تجسِّد ما اتسمت به هويته الفلسفية من طموح جبار وتعقيد فريد:

«الفيلسوف الانتقائي فيلسوف يضرب صفحًا عن الأحكام السابقة والتقاليد والقِدَم والإجماع العام والسلطة، وبكلمة واحدة، عن كل ما يستعبد جمهرة العقول، ويتجرأ على أن يفكر لنفسه، ويرجع إلى أوضح المبادئ وأعمها، فيمحِّصها ويناقشها، ولا يقبل منها إلا ما يبرهن عليه اختباره وعقله؛ وبعد أن يكون قد فحص جميع المذاهب الفلسفية من دون أي مجاملة أو تحيز، يشيد لنفسه مذهبًا شخصيًّا خاصًّا به، ينتمي إليه وحده... فهو ليس بالرجل الذي يغرس ويبذر؛ وإنما هو رجل يحصد ويستخلص النقي مما حصد» (Diderot, 1967: 86).

ولحسن الحظ، لسنا بحاجة هنا إلى سبر أغوار جميع أبعاد نتاج ديدرو الفكري، بل إن همَّنا سينصبُّ حصرًا على تصوُّر ديدرو للنشاط الفلسفي. فأعظم مشروع اضطلع به ديدرو، وامتد على مدى عقدين بعد عام ١٧٥٠م، كان مشاركته في تحرير وكتابة ما أصبح يُعرَف

بالمجلدات الخمسة عشر لـ«موسوعة العلوم والفنون والصنائع».

وفي هذا المشروع، يتجلى لنا وجهٌ من وجوه تصوُّر ديدرو لدور الفيلسوف المفكر الذي يحصد ويغربل ويصبو إلى مشاطرة الآخرين غلال الحصاد المعرفي. إنه امرؤ ذو ثقافة موسوعية، أو كما قد نقول، «عابرة للتخصصات». ولكنه أيضًا امرؤ نذر نفسه لا لاكتناز المعرفة في الخفاء، بل لنشر أنوار العلوم بين الجمهور المستنير. ومع ذلك، فإن الفيلسوف الموسوعي هذا يدرك تمام الإدراك حدوده، شأنه في ذلك شأن فولتير ودو مارسيه، وقبلهما لوك وغيره. فالمسعى الموسوعي، كما يؤكد «الخطابِ التمهيدي» لدالامبير، هو بالضرورة عمل جماعي، يضم ثلة من الخبراء من مختلف العلوم والحرف، وذلك تحديدًا لأنه ما من امرئ بمفرده يستطيع أن يحيط بكل المعارف علمًا:

> «فأي امرئ إذن يبلغ به من الجرأة وقصور الفهم ما يدفعه إلى أن يتصدى وحده لمعالجة سائر العلوم والفنون؟ وهكذا استبان لنا أنه لِحمل مثل هذا الثقل العظيم الذي كان علينا أن تنوء به، لا بد من أن نتقاسمه؛ وعلى الفور، ألقينا بأبصارنا على عدد كافٍ من الصنَّاع المهرة المشهود لهم بمواهبهم، ومن العلماء الراسخين في التخصص المعيَّن الذي سيكون حظهم من العمل. فوكَّلنا إلى كل واحد منهم ما يلائمه من الأمر» (D'Alembert, 1751 [2009]).

وينشد «الخطاب التمهيدي» قصيدة مديح لعصر النهضة الإيطالية: «فمنها تلقينا العلوم التي أثمرت فيما بعد ثمارًا يانعة في كل أوروبا؛ وإليها ندين قبل كل شيء بالفنون الجميلة (beaux-arts) والذوق

الرفيع الذي زوَّدتنا منه بنماذج ما أروعها!». بيد أنه فوق كل شيء، فإن فرانسيس بيكون هو الذي يُسمَّى الأب الروحي للمشروع، وهو الذي يمد ديدرو ودالامبير بالأسس التي قسَّما بموجبها العلوم. إن سعة أفق بيكون وقوة أسلوبه، الذي جمع بين قوة الخيال وصرامة التحليل، تدفعان الموسوعيين إلى «اعتباره أعظم الفلاسفة وأكثرهم عالمية وأفصحهم لسانًا».

ومع ذلك، لا نجد في هذا النص أي لمحة من تلك النظرة التفاؤلية الساذجة التي ترى في التاريخ مسيرة حتمية للمعرفة، رغم الكليشيهات ما بعد الحداثية المغلوطة التي تتردد اليوم من دون تمحيص في كثير من التخصصات. فإذا كان قد بدا ضروريًّا لفلاسفة التنوير أن يجمعوا في مصنف واحد كل المعارف القائمة، فإن «الخطاب التمهيدي» يوضِّح أن ذلك إنما ينبع تحديدًا من وعي بأن «الهمجية تدوم قرونًا وتبدو وكأنها عنصرنا الطبيعي، أما العقل والذوق الرفيع فليسا إلا ظاهرتين عابرتين». فالموسوعة، وإن بلغت سبعة عشر مجلدًا ضخمًا، فلعلها تملك بعض الحظ في النجاة من الطوفان، وأن تورِّث الأجيال القادمة الغافلة، كما لو كانت في كبسولة زمنية، أصول العلوم (Rosenberg, 1999).

ومع ذلك لم يكن ديدرو الفيلسوف مجرد رئيس للموسوعيين فحسب. فوجهٌ آخر من وجوه شخصيته الفلسفية، يتجلى بوضوح في نقده الجمالي وفي نصوصه السياسية، مثل إضافاته لـ«تاريخ رينال»، هو وجه الواعظ الأخلاقي (moraliste). والحق أن ديدرو، وربما بدرجة تفوق فولتير وإن لم يتجاوز مونتسكيو، كان دائمًا يستلهم نماذج

الحياة من المدارس الفلسفية القديمة، في محاولاته المستمرة للاهتداء وتوجيه مساره.

يقول ديدرو عن تكوينه، الذي ساهمت فيه (كما في حالة فولتير) دراسته على يد اليسوعيين: «لسنوات عديدة، كنت أقرأ نشيدًا من هوميروس قبل النوم بنفس الورع الذي يتلو به قسيس صالح صلواته... لقد رضعت منذ نعومة أظفاري لبن هوميروس، وفيرجيل، وهوراس، وترنتيوس، وأناكريون، وأفلاطون، ويوربيديس، ممزوجًا بلبن موسى والأنبياء». وفي عام ١٧٤٩م، حين كان سجينًا بتهمة الكفر بسبب «رسالة عن العميان لمنفعة المبصرين»، شرع ديدرو في ترجمة محاورة «دفاع سقراط» لأفلاطون كتمرين سلوى ومواساة. وكان فولتير في رسائله إليه في تلك الفترة كثيرًا ما يخاطبه بـ«سقراطنا». وقد رأى كلا الفيلسوفين وجه الشبه بين إدانة الأثينيين لسقراط وبين اضطهاد الرقباء لهما.

وكان لمزيج ديوجانس من الفكاهة اللاذعة والنقد الأخلاقي المثالي وقع قوي في نفس ديدرو. وشخصية الكلبي، كنمط حياة، حاضرة في بداية ونهاية «ابن أخي رامو»، حيث يسخر «هو» (Lui) الساخر طوال الحوار من «أنا» (Moi) الفيلسوف، واصفًا إياه بطوباوي يائس من إصلاحه (Shea, 2010: 45--73).

ويُخرِج ديدرو ضربًا من الحوار الداخلي في كتابه «صالون عام ١٧٦٧» بين سقراط، ذلك المدافع العنيد عن «الباريسيا» (الجهر بالحق من دون مواربة)، مهما كانت العواقب، وبين أريستيبوس، الذي يطوِّع

خطابه الفلسفي ليساير «العالم كما هو عليه» (le monde, comme il va). أما عمله الهزلي الصادر عام ١٧٦٩م «حسرات على روبي البالي»، فيضع الفيلسوف في صورة أريستيبوس، وقد اكتسى حُلة جديدة أنيقة، في مواجهة ذاته الديوجانسية السابقة التي أفضت به إلى سجن فنسان. يكتب ديدرو، في إحدى صيغ خطابه المعهودة التي يستهلها بالنداء: «آه يا ديوجانس، لو أنك ترى تلميذك يتشح بمعطف أريستيبوس الفاخر، لغمرك الضحك! لقد هجرتُ البرميل الذي كنت فيه ملكًا، لأخدم تحت حكم طاغية» (Diderot, 1875).

وهذا التجلي المستمر لفهم ديدرو لذاته، عبر إدخال شخصيات (dramatis personae) مختلف فلاسفة العصور القديمة في حوار، يبلغ أوجَّه في مقالات ديدرو المطوَّلة عن «حياة وأعمال سينيكا الفيلسوف، وعصري حكم كلوديوس ونيرون» التي صدرت عام ١٧٧٨ ثم ١٧٨٢م. وكما يوحي العنوان، فإن كتاب ديدرو الأخير هذا (أو كتابيه) يتناول «سينيكا» لا بوصفه اسمًا لمجموعة من النصوص فحسب، بل بوصفه شخصية تاريخية كما رسم ملامحها تاسيتوس، وسويتونيوس، وديو كاسيوس، وغيرهم.

فيشكِّل النصف الأول من مقال ديدرو عرضًا مسهبًا لسيرة الفيلسوف الذاتية، وسياقه التاريخي، ومسيرته السياسية، ويُتوَّج بمقارنة ذات مغزى عميق بين انتحار الفيلسوف النبيل والميتات الشائنة للطاغيتين اللذين خدم سينيكا في كنفهما. أما النصف الثاني من الكتابين فينتقل، واحدًا تلو الآخر، عبر «رسائل إلى لوسيليوس»، و«مواساة» سينيكا الثلاث،

وأحد عشر عملًا فلسفيًّا آخر للرواقي الروماني. وتُعد كتب ديدرو عن سينيكا في حد ذاتها وثائق ذات أهمية قصوى لنا هنا.

ولم يَغِب عن نقاد، من أمثال إدوارد أندرو وإيلينا روسو، أن يوجِّهوا سهام نقدهم إلى ذلك التماهي الحميم بين المؤلف وموضوعه الذي يَسِمُ هذه النصوص الفريدة. فهم يرون أن ديدرو يتخذ من سينيكا «أنا أخرى» (alter ego)، وسيلةً لإضفاء الكرامة على محاولاته لتبرئة ساحته أمام محكمة الأجيال القادمة، عن الشهور الخمسة التي قضاها في بلاط كاترين الثانية ولم تكن مدعاة للفخر، وعن النهاية المريرة لصداقته مع جان جاك روسو.

ورغم كل ما لهذا الضرب من القراءة من وجاهة، فإنه يتركنا في حيرة من أمرنا حين يتعلق الأمر بتقييم قراءة ديدرو لنتاج سينيكا الفلسفي، وكيف تقع هذه القراءة في سياق التلقيات التاريخية الأخرى للرواقي الروماني، وما تكشف عنه هذه الأعمال من رؤية ديدرو الأوسع لوسائل الفيلسوف وأخلاقياته.

إن مقدمة ديدرو لتكشف عن المرامي العميقة لهذا المصنَّف. فكما يعرض ديدرو الأمر، فإن هذه الدراسة ما أريد لها إلا أن تكون مرتكزًا لرياضة روحية أو فكرية يمارسها القرَّاء الألِبَّاء:

«إنها لتجربة أتقدم بها طوعًا إلى رجل بلغ الخامسة والستين أو السادسة والستين من عمره، رجل قد يرى في تأملاتي هذه إطالة مملة، أو تكرارًا لا طائل من ورائه، أو استطرادًا بعيدًا عن صلب الموضوع، وهي أن يصطحب معه، في خلوة يعتزل فيها الناس،

كتب تاسيتوس وسويتونيوس وسينيكا؛ وأن يدوِّن ما يسترعي اهتمامه، وما توقظه تلك الكتب في ذهنه من أفكار، وما يشعر به من خلجات، من دون أن يكون له من غاية سوى تثقيف ذاته... وإني لأكاد أجزم بأنه إذا توقَّف عند المواضع [في النصوص] التي توقفتُ عندها، وقارَن بين عصره والعصور الخالية، وتأمل في الظروف والشخصيات ذاتها، فسينتهي إلى ذات الظنون التي يجدها في هذا المصنَّف، على علاته، بشأن ما ينبئنا به الحاضر، وما يمكن للمرء أن يرجوه أو يخشاه من تقلبات المستقبل» (Diderot, 1828: 3-4).

إن وشائج القربى بين الصورة التي يرسمها ديدرو لسينيكا وبين تصوُّره هو لذاته، ولشخصية الفيلسوف، لهي أوثق من أن يطالها شك. فهو يخبرنا: «إنما أرسم روحي بقدر ما أرسم أرواح مختلف الشخصيات التي تظهر في سردي». فغايته هي أن يكتب «دفاعًا عن سينيكا» في وجه الحاسدين، قديمًا وحديثًا، أولئك الذين لطَّخوا اسم سينيكا بالسواد.

وفوق كل شيء، إذا أردنا أن نقرأ الفيلسوف كما أراد لنفسه أن يُقرَأ، فإن المسألة، كما يلاحظ ديدرو، هي مسألة «الانتفاع بنصائحه»، إذ إن فلسفة سينيكا قد استهدفت إرشاد الحيوات، لا زخرفة العقول، بل إن ديدرو نفسه ليتحسر على أنه لم يجنِ ثمار حكمة سينيكا في مقتبل عمره:

«آه يا سينيكا، إنك أنت الذي تبدِّد أنفاسه أطياف الحياة الباطلة؛ وإنك لأنت الذي يعرف كيف يبث في صدور الرجال الكرامة والثبات، والسماحة مع الصديق والعدو سواء بسواء؛

وكيف يلهمهم ازدراء تقلبات الدهر، والغمز واللمز، والمناصب، والمجد، والحياة، والموت؛ وإنك لأنت الذي يحسن الحديث عن الفضيلة، ويبعث في النفوس الشوق إليها. ولقد كنت لتصنع لي ما لم يصنعه لي أبي، ولا أمي، ولا معلمي» (Diderot, 1828: 431-2).

وليس معنى هذا، كما يوحي بعض النقّاد، أن ديدرو قد عبد سينيكا عبادة عمياء، فلم يعترض قَط على أفعاله أو أفكاره أو سلطته، بل إنه يشرح في مقدمة النصف الثاني من العمل قائلًا: «سأتحدث عن أعمال سينيكا من دون تحامل أو محاباة، ممارسًا تجاه فكره امتيازًا يمارسه هو نفسه تجاه سائر الفلاسفة، فسأجرؤ أحيانًا على معارضته» (Diderot, 1828: 317).

فبعيدًا عن أن يكون مجرد مديح لحكيم، يشير ديدرو إلى قارئه بأن فنًّا بارعًا في ارتداء الأقنعة هو ما يَسِمُ هذا النص: «فهنا أقدِّم للرقيب ذلك الفيلسوف الذي أختبئ خلفه؛ وهناك، أؤدي الدور المعاكس، فأقدِّم نفسي هدفًا للسهام التي لن تصيب إلا سينيكا، المختبئ خلفي». وكما يعلِّق لوجكين، فإن ما يبدأ كإشادة يغدو شيئًا فشيئًا أشبه بـ«حوار تناقضي» كلما انتقلنا من التاريخ إلى الفلسفة، ومن الشطر الأول إلى الشطر الثاني من «المقالات».

في ضوء ما تَقدَّم، دعونا نتأمل هنا أربع سمات متمايزة للمحة الفيلسوف الديدروتي، كما يرسمها هو في مرآة حياة سينيكا وأعماله.

أولًا، فإن ديدرو يقرأ سينيكا لا بوصفه رواقيًّا متصلبًا في مذهبه، بل

بوصفه مفكرًا انتقائيًّا. فهو يشيد بذلك التحرر الرحب في فكره، الذي يجعل سينيكا في بواكير رسائله إلى لوسيليوس يستشهد عن طيب خاطر بمبادئ لأبيقور، حين يلمس فيها صدقًا. وكما يسطر ديدرو بقلمه:

«كان سينيكا... رواقيًّا مخففًا، أو لعله كان انتقائيًّا، يفكر بمنطق سقراط، ويشك بشك كرنيادس، ويكابد الطبيعة مع زينون، ويطمح إلى السمو بنفسه مع ديوجانس. فمن مبادئ المذهب [الرواقي]، لم يعتنق إلا تلك التي تقطع تعلُّق المرء بالحياة، والمجد، وكل هذه الخيرات التي هي مكمن شقائنا؛ والتي تبث في النفس ازدراء الموت، وتمنح الإنسان فضيلة التسليم التي يتقبل بها المحن، والقوة التي تشد أزره. وهذا مذهب يلائم الفطرة ويصدر عنها تحت نير الطغاة، كما يتناول الجندي درعه ساعة النزال» (Diderot, 1828: 42).

ثانيًا، وعلى غرار فولتير الذي رأيناه يطرح جانبًا فيزياء الأقدمين وميتافيزيقاهم، كذلك يبرز ديدرو، وهو يتصفح نتاج سينيكا الفلسفي، ناقدًا للمنطق واللاهوت عند الرواقيين. فبينما يشارك ديدرو الرواقيين إحساسهم بترابط الأشياء كافة، فإنه يرى في لاهوتهم تجليًا لما سيأتي بعده من لاهوت مسيحي لا يقل عنه استحالة في البرهان. ويتجلى هذا الموقف أشد ما يكون التجلي في رد ديدرو الفاتر على رسالة سينيكا «في العناية الإلهية». فيتساءل ديدرو تساؤلًا بلاغيًّا، من دون أن يقدِّم جوابًا: «وأي طرف ينحاز إليه الحكيم بين هؤلاء المتخاصمين؟».

ثالثًا، يسجِّل ديدرو شكوكًا لا تنقطع حيال العديد من المبادئ المتشددة التي تقع في صميم المذهب الأخلاقي للرواقيين. فمنذ

البداية، يعترض ديدرو على التعاليم الرواقية القائلة بأن الفضيلة فطرية أكثر من الرذيلة، محتجًّا بأن هذا الادعاء يناقض كل مشاهدة. وفوق كل شيء، يتساءل عما إذا كانت الحياة الخالية من الانفعالات متوافقة مع الطبيعة، أم أنها، رغمًا عنها، انخراط في صراع ضد الطبيعة.

وبالمثل، يطعن ديدرو مرارًا وتكرارًا في التعاليم الرواقية الداعية إلى استئصال شأفة جميع الأهواء والعواطف، بما فيها الغضب والشفقة. وإن حواره المتخيل مع سينيكا في معرض تعليقه على رسالة «عن الغضب» لجدير بأن يُساق هنا بشيء من البسط في هذا المقام:

«[سينيكا]: الغضب جنون قصير الأمد، وهذيان عابر. وعليه، فالحيوانات مجردة من الغضب.

[ديدرو]: ولمَ الغضب دون الحب والكراهية والغيرة وسائر العواطف؟

[سينيكا]: لأنه لا ينشأ إلا في الكائنات التي أوتيت العقل.

[ديدرو]: فهلَّا قلت هذا أيضًا عن الذاكرة والشعور! ولكن لمَ تحرم الحيوانات من الغضب؟

[سينيكا]: ليس الغضب منسجمًا مع طبيعة الإنسان.

[ديدرو]: لا أعرف شعورًا أشد التصاقًا بفطرة الإنسان من الغضب! فالغضب وليد الأذى؛ وإن حكمة الطبيعة قد أودعت السخط في فؤاد الإنسان، لسد النقص الذي يتركه القانون. ولولا الغضب والسخط، لأُسلم الضعيف، مجرَّدًا من كل مُعين، لبطش

القوي، ولحشرت الطبيعة حول أعتى أبنائها جحافل لا تحصى من العبيد.

[سينيكا]: ولكن فضيلتنا ستكون جديرة بالرثاء، إن كان عقلنا يستعين بالرذائل [كالغضب].

[ديدرو]: كلا! فما عواطفنا برذائل، وإنما هي بحسب استعمالنا لها، إما رذائل أو فضائل. فالعواطف الكبرى تبدِّد تلك التصورات التي هي وليدة العبث والسأم. ولا يسعني أن أتصور كيف لكائن ذي شعور أن يفعل شيئًا من دون عاطفة. صحيح أن القاضي ينبغي أن يحكم مجرَّدًا من العاطفة والهوى. ولكن ذوقه أو شغفه هو الذي جعله قاضيًا في المقام الأول» ([Diderot, 1798: 448–9]).

ويصب ديدرو جام غضبه على عرض سينيكا لذلك التعليم الرواقي القائل بأن الحكيم يمكنه أن يكابد حتى فقدان الصديق من دون أن يعتريه حزن. ويرى، في معارضته لذلك، أن انفعالاتنا إزاء مثل هذه الخسائر هي شهادة حية على طبيعتنا الاجتماعية الأصيلة، وهو في هذا يقترب من شافتسبري، الذي سبق له أن ترجم أعماله، ومن مفكري مذهب الحس الأخلاقي. وعليه، فإن كبت هذه الانفعالات كبتًا تامًّا هو فعل أقرب إلى الوحشية منه إلى الاستنارة:

«ماذا تقول يا سينيكا؟ أتزعم أن «الحكيم لا يثور لثائرة، وإنْ قُتل أبوه أو سُلبت زوجته، أو انتُهكت حرمة ابنته أمام ناظريه؟»، إذن فأنت تطلب المحال، بل لعلك تطلب ما فيه الضرر. فليس الأمر هنا أن يتصرف المرء كرجل فحسب، لا يبالي بما يجري، بل

أن يتصرف كأب لابنه، أو كبعل لزوجه. فسقراط نفسه قد استولى عليه الغضب حين صاح في خادمه قائلًا: «لضربتك، لو لا أني شديد الغضب!»» (Diderot, 1828: 375).

رابعًا، وانسجامًا مع هذا النقد لـ«الأباتيا» (خمود العواطف أو الأهواء)، يوجِّه ديدرو الاتهام إلى الجبرية الرواقية بأنها تبرِّر الخنوع التام أمام طغيان الظلم. وإن ديدرو لشديد اللذع في سخريته من هذا التضمين الظاهري لـ«حب القدر» (amor fati) عند الرواقيين. فيتساءل: «أهذه الأخلاق مما أوحى به كاليجولا إلى سينيكا؟»، على الرغم من القرب المستمر لمؤلف «رسالة إلى لاندر» و«جاك القدري» من مثل هذه الجبرية بعينها.

ومرة أخرى، فإن دفاع ديدرو عن الانفعالات الاجتماعية، وعن مسؤوليات الفيلسوف العامة بوصفه فاعلًا في معترك الحياة، هو ما يرسِّخ معارضته لـ«الحياة التأملية» (vita contemplativa)، ضد حجة سينيكا المتحفظة لصالحها في كتابه «عن الفراغ»، وكذلك ضد رأي السيد روسو، ذلك «السائر المتوحِّد»، القائل بأن الوقت الذي نقضيه مع الآخرين هو وقت ضائع. فحين ينصح سينيكا لوسيليوس في الرسالة السادسة والثلاثين بأن «يهجر الساحات العامة ويعتزل في الظلمات هربًا من المناصب الجديدة التي كانت تنتظره»، يجيبه ديدرو:

«قد يكون ذلك أنفع له، لربما، لكن ما نفعه للمجتمع؟ إن في الرواقية لروحًا رهبانية أمقتها. فهذه فلسفة ينبغي أن تُحمَل إلى البلاط، وأن تكون على مقربة من العظماء، وفي ممارسة المناصب

العامة، وإلا فهي صوت صارخ في البيداء لا يُسمَع. إني لأحب الحكيم في دائرة الضوء، شأنه شأن المصارع في الحلبة، فالرجل القوي لا يُعرَف إلا في المواطن التي تقتضي إظهار القوة وبذلها».

وإننا لا ندرك كنه الجدة الجذرية في تصوير ديدرو لسينيكا إلا حين نرى كيف أن السمات الأربع التي أبرزناها الآن في قراءته لنصوص سينيكا -ألا وهي انتقائية سينيكا، وشكوكية ديدرو الميتافيزيقية، ونقده لـ«الأباتيا»، ودفاعه عن الفيلسوف المنخرط في الشأن العام- تقود ديدرو إلى تفنيد حماسي لتلك الاتهامات القديمة والحديثة القائلة بأن حياة سينيكا كانت تكذيبًا لمبادئه السامية. يسلِّم ديدرو بالتناقض بين نظرية سينيكا وممارسته، الذي تدَّعيه هذه الانتقادات. ولكنه يفعل ذلك تحديدًا ليرفع من قدر سينيكا الإنسان، فيجعله قدوة أخلاقية، في تباين محمود مع سينيكا الرواقي.

فيدَّعي ديدرو أن سينيكا قد جهر بالحق في وجه أهواء نيرون، وفعل كل يمكن أن يفعله أي معلم لترويضها، وأن بقاء سينيكا في البلاط كان شهادة على إيثاره، لا على نهمه للمال أو تعطشه للسلطة، بل كان انسحابه من ذلك المسرح الدموي في وقت أبكر انتحارًا محققًا، وكيف له أن يفعل ذلك وقد كان الطاغية يملك زمام الأمر؟ والأمر الحاسم هو أن سينيكا عند ديدرو قد أدرك تمام الإدراك، كأب وأخ وصديق وزوج، أنه ما كان ليكون الوحيد الذي يهلك من جراء مثل هذا الفعل: «لكان سينيكا قد غدا قاتل كل أولئك الذين أسلمهم لوحشية نيرون... زوجته ربما، وإخوته، وأصدقاؤه، وحشد من المواطنين الشرفاء والشجعان».

وهكذا، فإن سينيكا في نظر ديدرو هو إيثاري رغم مبادئه. وهو نموذج للحكيم المنخرط في الحياة العامة، لا بسبب التزامه الرواقي بخمود الأهواء والعواطف وحججه العارضة لصالح الحياة التأملية، بل رغمًا عن ذلك كله:

«آه يا سينيكا الطيب! وإني لأرى، في قرارة نفسي، أنه ما كان امرؤ قَط أقل ميلًا بفطرته منك إلى الفلسفة الرواقية، فقد كنت وديعًا، إنسانيًّا، محبًّا للخير، رقيق الفؤاد، عطوفًا. لقد كنت رواقيًّا «بعقلك»، لكن قلبك كان في كل آن يوجِّهك إلى ما يتجاوز مذهب زينون» (١٨٢٨ : ٣٣٨).

وهنا يتجلى لنا مدى تحوُّل سينيكا إلى تجسيد حي لمثال ديدرو الخاص عن الفيلسوف المحب للخير في معترك السياسة، ويتضح كذلك البون الشاسع بين هذه الشخصية التنويرية وبين الأصل القديم.

كلمة الختام: هل هي نهاية أخرى لمقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»؟

لقد بيَّنا الآن أنه حتى في أواخر عصر التنوير الفرنسي، ظل مفهوم الفيلسوف حيًّا، بوصفه شخصية متفردة، ناقدة للأعراف السائدة، لا ينتمي إلى هيئة جامعية، ويتماهى عن وعي مع النماذج العلاجية القديمة، ويتميز بتمرُّسه في تمارين فكرية معينة، واستخدامه لأجناس أدبية متنوعة لا لمجرد سوق الحجج بل لتغيير العقول والحيوات، مدفوعًا بقناعة بأن الفلسفة ينبغي أن تعين الناس على أن يحسِّنوا حياتهم.

ومع ذلك، فإننا لا نقرأ لدى فلاسفة التنوير الفرنسيين وصفات للتمارين الروحية. فكلٌّ من فولتير وديدرو يتشككان في إمكانية أو استصواب «الأباتيا» (خمود الأهواء) كمثل أخلاقي-فلسفي أعلى، ولا يسع ديدرو إلا أن يشيد بسينيكا رغم هذا التعليم الرواقي. وفوق ذلك، فبينما كان فلاسفة التنوير يبجِّلون بايل ولوك، فإنهم لا يكتبون نصوصًا مكرسة لأشكال «طب النفس» (medicina animi) التجريبية عند الفلاسفة البريطانيين، وإن كانوا يستقونها.

وعليه، فإن منظور الفلسفة بوصفها طريقة للعيش يمكِّننا من أن نبرز إلى أي مدى حيوي ينبغي ألَّا يُعرَف «التنوير» بمذهب منهجي واحد أو «مشروع» بعينه، بقدر ما يُعرَف بتلك «الروح الفلسفية» (esprit philosophique) التي تطوِّع عناصر من الكلبية والشكوكية والرواقية والأبيقورية لخدمة النقد الاجتماعي واللاهوتي.

إن إيمانويل كانط هو الذي يمكن أن يُعد، لربما، أول فيلسوف أكاديمي أو جامعي حديث، على الأقل في زمرة المفكرين الذين تكرِّسهم اليوم المقررات الدراسية على نطاق واسع بوصفهم «فلاسفة عظامًا» أتوا بأنساق كلية. (وقد بيَّن هذا الفصل الهوة السحيقة بين هذه الشخصية وبين شخصية فلاسفة التنوير الفرنسيين). ومع إطلالة القرن التاسع عشر، وبزوغ فجر التنظيمات الجامعية النابليونية والهومبولدية، نصل أخيرًا إلى ما يبدو أنه الخاتمة المحتومة لمقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» باعتبارها الرؤية الميتا-فلسفية الغالبة في الغرب.

أما إعادة تأكيد حضور مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» عند أعلام ننتقل إليهم الآن، وهم شوبنهاور ونيتشه وفوكو، فسيكون على النقيض من ذلك، في كل حالة، تحديًا للتيار «المؤدلج جامعيًّا» الأوسع نطاقًا، وهو ما سنشرع في استكشافه الآن.

الجزء الثالث

المعاصرون

فاصل

الصراع في القرن التاسع عشر بين الفلسفة بوصفها طريقة للعيش والفلسفة الجامعية

لقد كانت الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر مسرحًا لصراع حاد حول نماذج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» الهلنستية والرومانية العتيقة. فقد شهدت الثقافة الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر بزوغ ما وصفته إ. م. بتلر بأنه تقليد قوي ومؤثِّر ومحب للإغريق، أعطى الأفضلية للثقافة الإغريقية على حساب روما اللاتينية. ولا شك أن هذا الولع بالإغريق قد صاغ التلقي الألماني السائد للمدارس الفلسفية القديمة.

وإن انتقاصه من شأن تقاليد روما اللاتينية ومصادرها الفلسفية والثقافية ليفسِّر جزئيًا لماذا كان العديد من الفلاسفة الألمان في القرنين التاسع عشر والعشرين معادين للقيمة الفلسفية للمدارس الهلنستية والرومانية، أو متشككين فيها تشككًا عميقًا. وكما أشرنا في مقدمتنا، فإن الفترتين الهلنستية والرومانية كانتا ضحيتَي تحيُّز «كلاسيكي» نابع من الدراسات الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهو تحيُّز قلَّل من شأن الكلبية والرواقية والأبيقورية والشكوكية بوصفها مظاهر للانحطاط الفلسفي.

بيد أن هذا الرأي السائد، كما سينجلي لنا، لم يكن بمنأى عن النقد قَط. فالحق أن شوبنهاور ونيتشه، وهما اللذان تباهيا باستقلالهما المؤسسي والفكري، قد أعادا النظر في فكرة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. وقد بدأ الدارسون المعاصرون يدركون كيف أن شوبنهاور ونيتشه قد أجَّجا من جديد جذوة النقاش حول غايات الفلسفة ومناهجها وأساليبها. فالمدافعون عن الفلسفة بوصفها طريقة للعيش من أمثال هادو، على سبيل المثال، قد مُنحوا قوة دفع جديدة لقدح شوبنهاور المرير فيما أُطلق عليه «فلسفة الجامعة». أما تحدي نيتشه لتصوُّر الفلاسفة التقليدي لممارستهم، وهو تحدٍّ استلهم الكثير من نموذج شوبنهاور، فهو اليوم في قلب السجالات الدائرة حول تركته الفلسفية .(Loeb & Meyer, 2019: 1)

في الفصلين التاليين (٩ و١٠)، سنحاجج بأن شوبنهاور ونيتشه في بعض النواحي، وإن كان من منظورات معيارية متضادة، قد استعادا عناصر من الفكرة العتيقة القائلة بأن الفلسفة هي تغيير لطريقة عيشنا في العالم وإدراكنا له. وكما سنرى، فقد تناولا المسألة الميتا-فلسفية من خلال سجالهما ضد مأسَسَة الفلسفة وتحويلها إلى حرفة أو مهنة في القرن التاسع عشر، ومن خلال بيانات صريحة عن غايات الفلسفة العلاجية، وخاصة في حالة نيتشه، عبر تجاربه مع طيف واسع من الأجناس والأساليب والرياضات الروحية القديمة.

وإذا كانت هناك نقطة واحدة لعلَّ شوبنهاور ونيتشه اتفقا عليها، فهي أن «كرامة الفلسفة قد مُرِّغت في التراب» في عصرهما. ومن ثَم،

فإنه يجدر بنا أن نتفحص بإيجاز محاور هذا النقاش في القرن التاسع عشر وشكله، قبل أن ننتقل مباشرة إلى تناول انخراط شوبنهاور ونيتشه المعقد والنقدي مع مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» القديمة.

لقد كان لهيجل والهيجليين الشبان، من نواحٍ عدة، فضل (أو وزر) تحديد معالم هذا الصراع. فبعيدًا عن إحياء مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، سعى الهيجليون في كثير من الجوانب إلى دق مسمار نعشها الأخير. فلنتأمل بإيجاز كيف أدرج هيجل الكلبيين والرواقيين في فلسفته الغائية أو التقدمية للتاريخ، التي تصورت التاريخ بوصفه تطورًا جدليًا للعقل أو الروح.

ولقد كان السؤال عما إذا كانت الكلبية القديمة تشكِّل فلسفة أم مجرد أسلوب حياة يُطرَح بين الفينة والأخرى في العصور الغابرة، وإن ساد الإجماع على اعتبارها فلسفة. بيد أن هيجل قد نبذ هذا الطرح، شاجبًا الكلبية القديمة واصفًا إياها بأنها نمط حياة لا طائل من ورائه فلسفيًا، إذ أكَّد قائلًا: «لا شيء خاصًا يُقال عن الكلبيين، فهم لا يملكون إلا النزر اليسير من الفلسفة، ولم يصوغوا ما لديهم في نسق علمي... فمبادئ أنتيستنيس بسيطة... وعليه، فمن نافلة القول أن نضيف شيئًا آخر عنه».

فإن كان افتقارهم إلى نسق فلسفي يجعلهم غير جديرين بالذكر، فإن أسلوب حياتهم استوجب نفيهم من حظيرة الفلسفة برمتها. فها هو هيجل يصوِّر نمط الحياة الكلبي بأنه لا يُعرَف إلا بخشونته وابتذاله. وفي هذا السياق، يشهِّر بالزوجين الكلبيين الشهيرين، أقراطس وهيبارشيا،

واصفًا إياهما بأنهما «ليسا أكثر من شحاذين بهيميين، وجدا رضاهما في الصفاقة التي أظهراها للآخرين، ولا يستحقان أي اعتبار آخر في الفلسفة». فـ«الفلسفة»، كما يفترض هيجل، لا ينبغي لها أن تُعنى بكيفية عيش الفلاسفة، ناهيك بازدراء أقراطس وهيبارشيا لجميع الأعراف الاجتماعية والجنسية والدينية.

وحُكم هيجل هذا يردِّد صدى رفض شاع بعد عصر النهضة للاعتراف بالكلبية بوصفها فلسفة. يقول ويليام هارفي في القرن السابع عشر: «لا نستطيع أن نمنع الكلاب من أن تنبح وتتقيأ ما في بطونها الخبيثة، وكذلك لا نستطيع للأسف أن نمنع الكلبيين من أن يكونوا في زمرة الفلاسفة». لقد أسهم هيجل في أفول نجم الكلبية، كما تلاحظ لويزا شي، «عبر تطهيره لصفحات تاريخه للفلسفة من كل مادة تتعلق بالسير الذاتية والنوادر» (Shea, 2010: 133).

وإذا كان للكلبية مكان في سفر التاريخ العظيم لتجليات العقل، كما يرى هيجل، فإن مكانها بين صغار السقراطيين، بقدر ما استمر الكلبيون على نهج سقراط في توجهه الذاتي أو فردانيته الأخلاقية. ولكن، لأن الكلبية «افتقرت» إلى خطاب نظري منهجي، كما يشرح ديزموند، فقد اعتبرها هيجل «طريقة حياة أكثر منها فلسفة حقة، ولذا لم يكن للروح أن تطمئن إليها». فحريتهم التي تباهوا بها لم تكن في حقيقتها سوى حرية سلبية قوامها النبذ والزهد، ولذا كانت في الخفاء معتمدة على ما نبذوه (كالمدينة مثلًا)، فهم لم يبلغوا الحرية العقلانية المتمثلة في «إدراك الذات في كل صور الغيرية».

ويرى ديزموند أن «هذا الموقف السقراطي، في نظر هيجل، يستشرف المسيحية والأخلاق الكانطية (Moralität)، لكن الكلبيين أنفسهم كادوا لم يتجاوزوا أقوالًا مأثورة سطحية من قبيل «الحكيم مكتفٍ بذاته» و«الخير هو الفضيلة»» (Desmond, 2010: 573–4).

ومن المهم هنا أن ندرك أن نقد هيجل للفلسفة القديمة لا يستند فحسب إلى غائيته الميتافيزيقية التي تصورها مرحلة بدائية في تجلي العقل، بل يستند أيضًا إلى افتراضه الضمني بأن الفلسفة هي تشييد لخطاب نظري لا ممارسة لأسلوب حياة يستلزم استخدام طائفة كاملة من التمارين الروحية لبلوغ الحياة الطيبة. ويُظهِر تاريخ هاينريش نيهوس-بروبستينج لتلقي الكلبية في العصر الحديث أن إقصاء هيجل للكلبية قد نجح في محوها تقريبًا من المتن الفلسفي المتعارف عليه طوال القرن التاسع عشر وحتى فترة متقدمة من القرن العشرين.

ولكن في سرد هيجل، لا تنال الرواقية إلا درجة أعلى بقليل من الكلبية. فوفقًا لهيجل، طوَّرت الفلسفة الرواقية فكرة الكلبية الفجَّة عن الحرية إلى شكل أسمى وأكثر منهجية، لكنه لا يزال محدودًا في جوهره. وفي كتابه «فينومينولوجيا الروح» (١٨٠٧-١٩٧٧)، يؤكد أن إدراك الرواقية لحرية وعي الذات هو مرحلة هامة وضرورية في مسيرة الروح. لكنها لا تعبِّر إلا عن التوق إلى الحرية لا عن حقيقتها. فينتقد هيجل الرواقية لاقتراحها مفهومًا مجردًا أو «باطنيًا» فحسب للحرية. فالحرية في الفكر، كما يوضِّح بشأن الرواقية:

«... ليس لها من وجود إلا في الفكر الخالص، ومن ثَم تفتقر

إلى زخم الحياة وثرائها. وعليه، فإن الحرية في الفكر هي أيضًا مجرد «تصور» للحرية، لا حقيقة الحرية النابضة بالحياة، إذ إن ماهية تلك الحرية ليست في بادئ الأمر سوى تفكير مجرد؛ أي صورة في حد ذاتها [للفكر]، ذلك الفكر الذي أعرض عن استقلالية الأشياء وعاد فانكفأ على ذاته» (1977: 200, 122).

ويرى هيجل أن لا مبالاتها بالخبرات الخارجية، و«انسحابها المتواصل من حركة الوجود، ومن الانفعالات والأهواء، إلى جوهر الفكر في بساطته»، هو خيانة للحرية بعينها. وفي تلخيص بليغ وموجز لتشارلز تايلور، يرى هيجل أن «الحرية الباطنية المحضة ليست إلا أمنية، أو طيفًا. صحيح أنها مرحلة هامة من مراحل تطور الإنسان حين يصل إلى هذه الأمنية، هذه الفكرة، لكن لا ينبغي الخلط بينها وبين الشيء الحقيقي» (Taylor, 1979: 51).

وفي محاضراته عن فلسفة التاريخ، يفسِّر هيجل الرواقية والأبيقورية والشكوكية بأنها تسويغات تهزم نفسها بنفسها لانعزال قسري عن معترك الشأن العام، أعقب انهيار دول المدن الإغريقية ثم أفول نجم الجمهورية الرومانية. فهو يشخِّص جاذبية ونجاح المذاهب الهلنستية الكبرى بوصفها أعراضًا للاعتلالات السياسية التي أصابت الإمبراطورية الرومانية في أواخر عهدها. ويشير إلى أن فكرتهم عن الحرية الداخلية أو الاكتفاء الذاتي لم تكن سوى محاولة بائسة لجعل الضرورة فضيلة، أو ما نصفه اليوم بأنه مجرد «ترشيد» أو «عقلنة».

ويرى أنها انتشرت في ظل الإمبراطورية الرومانية لأن استبدادها

الذي يفتِّت الأواصر الاجتماعية جعل من العقل المنعزل الحصن الروحي المنيع الوحيد. ففي عالم سياسي يحكم فيه الإمبراطور بلا قيود، كما يوضِّح، كان الأفراد «متساوين تمامًا (ولم تُحدِث العبودية سوى فرق تافه) ومن دون أي حقوق سياسية». وفي ظل هذه الظروف، كما يدَّعي هيجل، «دفعهم الوضع برمته إلى الاستسلام للقدر، والسعي إلى لا مبالاة تامة بالحياة؛ وهي لا مبالاة سعى [المرء] إليها... في حرية الفكر». وقد خدمت الرواقية، وكذلك الأبيقورية والشكوكية، هذا الهدف «بجعلها النفس غير مكترثة على الإطلاق بكل ما كان للعالم الحقيقي أن يقدِّمه».

أو كما يقول الهيجلي الشاب المتمرد ماكس شتيرنر في شرحه. «يريد الرواقيون الوصول إلى شخصية الحكيم... فيجدونها في ازدراء العالم، في حياة بلا تطور، بلا انتشار، بلا علاقات ودية مع العالم؛ أي في حياة العزلة... لا في الحياة مع الآخرين، فالرواقي وحده حي، وكل ما عداه في عداد الموتى في نظره». ووفقًا للرؤية الهيجلية، فإن نموذج المدارس الهلنستية في السيادة العقلانية على الذات والتحكم فيها لا يقدِّم أكثر من بديل واهٍ للحرية المدنية.

لقد صاغ نقد هيجل المبخس للقيمة التلقِّي الفلسفي الألماني الحديث للمدارس الهلنستية. وفي هذا الصدد، يكشف نقد حنة آرنت في منتصف القرن العشرين للفلسفات الهلنستية، على سبيل المثال، عن مدى تحوُّل رؤية هيجل هذه إلى بضاعة رائجة في سوق الفكر الفلسفي. نقد حاججت قائلة: «فكما أن الأبيقورية تقوم على وهم السعادة والمرء

يُشوى حيًّا في ثور فالاريس، كذلك تقوم الرواقية على وهم الحرية والمرء عبد يُسترق». وأضافت: «وكلا هذين الوهمين يشهدان على ما للخيال من سلطان على النفس، لكن هذا السلطان لا يستطيع أن يمارس سطوته إلا بقدر ما يطمس واقع العالم والأحياء إلى حد أنهم لا يُقبلون حتى شهودًا على مسرحية خداع الذات تلك» (Arendt, 1958: 235).

بيد أن نقد هيجل للفلسفة القديمة لم يخلُ من معارضين في الفلسفة الألمانية. فقد حاول شوبنهاور ونيتشه، كل بطريقته المتفردة، ورغم اختلاف منظوريهما المعياريين، أن يتصديا لبعض الجوانب الجوهرية في نموذج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» القديم، وأن يتحدياها، ويعيدا صياغتها، وذلك سباحة ضد التيار الهيجلي الجارف. كيف ذلك؟ أول ما فعلاه هو أنهما شنَّا غارة شعواء على المسلَّمات الميتا-فلسفية للفلسفة الألمانية المعاصرة. لقد رأيا نفسيهما يخطان كلمة الختام على قبر الفلسفة الأكاديمية.

والحق أنهما سعيا إلى أن يقلبا الطاولة على نقاد «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» الهيجليين. فإذا كان الهيجليون، كما شهدنا، قد حاججوا بأن الكلبية والرواقية القديمتين تقومان على مفهوم مغلوط للحرية فات أوانه، وادعوا أنه نشأ كعرض مَرَضي للاغتراب السياسي، فإن شوبنهاور ونيتشه قد حاججا بأن رفض الهيجليين لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» هو نفسه عرض من أعراض اعتلالات الدولة الحديثة ومذهبها الشمولي الذي يسعى إلى تسوية الرؤوس. فالفلسفة الحديثة، كما رأياها، قد استحالت أداة تلقين تستخدمها الدولة الحديثة لتربية وتأديب كائنات مجتمعية لا ذات لها. وكما سخر شوبنهاور قائلًا:

«فالدولة وفقًا للعصابة الهيجلية هي «الكائن الأخلاقي المكتمل تمام الكمال»، فوفقًا لها، يتحقق المقصد الأسمى للوجود البشري بأسره في الدولة. وهل يمكن أن يكون هناك إعداد أفضل للمحامين المستقبليين ومَن هم على وشك أن يصبحوا موظفين عموميين من هذا، الذي نتيجته أن يوهَب جوهرهم وكيانهم كله، جسدًا وروحًا، للدولة، شأنهم في ذلك شأن النحلة في خليتها؟ وألا يكون عليهم أن يسعوا إلى شيء، لا في هذه الدنيا ولا في الآخرة، سوى أن يصبحوا تروسًا نافعة تساهم في إبقاء عجلة آلة الدولة العظيمة دائرة، تلك الآلة التي هي الغاية القصوى لكل ما هو خير؟ لقد كان ذلك تأليهًا حقيقيًّا لضيق الأفق والبلادة الفكرية» (PP 1: 132 -3).

لقد تحسر كل من شوبنهاور ونيتشه على أن سعي الدولة الحديثة إلى إضفاء الطابع المهني على الفلسفة قد آذن بنهاية الفلسفة بوصفها ممارسة مَعيشة. وفي هذا السياق، زعما أن الفلسفة قد تحولت إلى مبحث نظري محض، يركِّز على مسائل معرفية وتاريخية ضيقة، من دون أي اكتراث بالأسئلة الجوهرية للفلسفة القديمة، مثل: كيف يمكن للفلسفة أن تساعدنا على بلوغ الغبطة أو «المتعة الحقة في الحياة»؟ وإذا كان لهذه الفلسفة الجامعية الجديدة أي اهتمام بتهذيب الذات على الإطلاق، فقد أشارا إلى أنه كان منصبًّا على تدريب موظفين عموميين أكفاء.

بيد أنهما حاججا بأن تعليم أساتذة متخصصين وموظفين عموميين يتنافى جوهريًّا مع الغاية الفلسفية القديمة المتمثلة في علاج النفوس

وتحويلها. فالفلسفة الجامعية درَّبت الطلاب على وظائف عامة بدلًا من أن ترشدهم إلى تحولات فلسفية. وطالبتهم باكتساب معارف نظرية بدلًا من ممارسة رياضات وتمارين روحية. وخرَّجت موظفين عموميين بدلًا من حكماء. ففي رأيهما، وكما يشرح هادو حجة شوبنهاور، فإن هدف الفلسفة الجامعية «لم يعد، كما كان في العصور القديمة، تدريب الناس على وظائف بوصفهم بشرًا، بل تدريبهم على وظائف بوصفهم كتبة أو أساتذة؛ أي، محترفين متخصصين... بيد أن مثل هذه المعرفة لم تعد تشمل الحياة بأسرها، كما كانت تقتضي الفلسفة القديمة» (Hadot, 1995: 260).

أما شوبنهاور نفسه، فقد عبَّر عن انتقاداته بلسان أفصحَ وأحدَّ. وقد نصب الهيجليين هدفًا لسهامه، فزعم أن الفيلسوف المحترف:

«... قد انصرف همه الآن إلى تأليه الدولة، وجعلها قمة كل سعي بشري وغاية كل شيء، وهو بذلك لا يحوِّل قاعة الدرس الفلسفي إلى مدرسة لأسخف ضروب ضيق الأفق والبلادة الفكرية فحسب، بل إنه ينتهي، كما هي الحال عند هيجل مثلًا، إلى ذلك المذهب الشائن القائل بأن مصير بني الإنسان يذوب في الدولة كما يذوب، على سبيل المثال، مصير النحلة في خليتها؛ وبذلك تُحجَب الغاية السامية لوجودنا عن الأبصار حجبًا تامًّا» (PP 1: 138).

وسار نيتشه على خطى شوبنهاور، مؤكدًا أن الجامعات الحديثة لا تمنح الطلاب «تعليمًا فلسفيًّا» حقًّا، بل «تدريبًا على اجتياز الاختبارات الفلسفية»، التي تكون نتيجتها المعتادة أن يعترف الطالب لنفسه، وهو

يتنفس الصعداء: «الحمد لله أني لست فيلسوفًا، بل مسيحي ومواطن في بلدي!».

واتفق كلاهما على أن الفلسفة الجامعية قد خانت روح الفلسفة القديمة. وسعى كلاهما إلى كتابة نعيها. فما النقش التأبيني الذي خطَّاه لفلسفة الجامعة؟ استلهم نيتشه كلماته من ديوجانس الكلبي: «قال ديوجانس حين أثنى أحدهم على فيلسوف في حضرته: «كيف له أن يُعد عظيمًا، وقد أمضى في التفلسف زمنًا طويلًا ولم يقلق راحة أحد قَط؟»، ذلك، حقًّا، ما ينبغي أن يكون نقشًا تأبينيًّا لفلسفة الجامعة: «إنها لم تقلق راحة أحد»» (SE: 194).

لقد فتحت مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» القديمة لشوبنهاور ونيتشه نافذة على تصوُّر بديل ومستقل لمهمة الفلسفة. وكما سنرى، فقد أعاد كلاهما صياغة النموذج القديم للفلسفة بوصفها تبديلًا لكيفية عيشنا في العالم وإدراكنا له، صياغة جذرية. وأحيا كلاهما نموذج الفيلسوف بوصفه طبيبًا، وصاغا برامج علاجية. وكما لاحظ كريستوفر جاناواي، فإنه «من خلال تقديم كل منهما على التوالي أمان النفي المطلق وعظمة الإثبات المطلق، فإن كلًّا من شوبنهاور ونيتشه ينتج رؤية علاجية تسعى إلى أن تُظهِر لبني الإنسان أن ما هم عليه أبعد ما يكون عن المرغوب، وأنهم يستطيعون أن يصبحوا أفضل حالًا بمعنى ما».

وفي الفصلين التاليين، سنتفحص جهودهما لمواجهة التقليل الهيجلي من شأن تقليد النموذج القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، ولصياغة علاجات فلسفية مبتكرة.

٩

شوبنهاور: الفلسفة بوصفها مخرجًا من الحياة

٩.١. مقدمة

يعد بيير هادو فلسفة شوبنهاور واحدة من عدة تجديدات حديثة لمقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». ويرى أن فلسفة شوبنهاور هي دعوة «لتبديل أسلوب حياتنا تبديلًا جذريًا». وفي هذا الفصل، نتفحص وشائج الاتصال والانفصال بين النموذج الفلسفي القديم وفلسفة شوبنهاور الميتافيزيقية. ونبدأ ببيان كيف أن شوبنهاور يتخذ من المفهوم القديم للفلسفة معيارًا ذهبيًّا يحاكم به فلسفة الجامعة المعاصرة ويدينها. فهو يحيي من جديد ذلك الجدال العتيق بين الفلسفة والسفسطة، ويدافع عن المفهوم السقراطي للفلسفة بوصفها ممارسة لا همَّ لها إلا العناية بالذات أو خلاصها.

ويرى أن إضفاء الطابع المهني على الفلسفة في العصر الحديث بوصفها حقلًا جامعيًّا قد حوَّلها إلى خطاب سفسطائي يلبِّي حاجات السوق لا نداء الروح. فالفلسفة، كما يتصورها، تسعى إلى تفسير المعاناة التي نكابدها بوصفنا كائنات ذات أهواء، وإلى تجاوز هذه

المعاناة. وفي هذا الصدد، يستعيد شوبنهاور النموذج القديم للمدارس الفلسفية القائل بأن الفلسفة رياضة روحية وعلاجية تُحدِث تحوُّلًا في النفس أو تشفيها، ويعيد صياغته.

بيد أن شوبنهاور يطعن أيضًا طعنًا جذريًّا في عقلانية الفلسفة القديمة المتفائلة، متخذًا من الرواقية شاهدًا رئيسيًّا. فهو يحاجج ببساطة بأن الفلسفات القديمة محكوم عليها بالفشل باعتبارها علاجات، وذلك لافتراضها الخاطئ بأننا قادرون على ممارسة سلطان العقل على أهوائنا وعواطفنا. وفي مواجهة المدارس القديمة، يؤكد شوبنهاور أننا عاجزون عن التحرر من المعاناة بمجرد ترويض العقل.

صحيح أنه يقر بأن الرواقية، على سبيل المثال، قد تلطِّف من حدة أهوائنا مؤقتًا، لكنها لا تملك أن تحرِّرنا من قيود المعاناة تحريرًا نهائيًّا أو دائمًا. وفي نهاية المطاف، يرى أن النموذج القديم للحكيم العقلاني ليس إلا وهمًا أجوف.

في هذا الفصل، نتناول أولًا دفاع شوبنهاور عن الاهتمام الفلسفي القديم بالعناية بالذات في عمله الضخم «العالم إرادة وتمثلًا»، بجزأيه الأول والثاني. وكما سنرى، يربط شوبنهاور الفلسفة بمشروع خلاص النفس. ويفحص القسم الثاني انتقاداته لما يراه تفاؤلًا عقلانيًّا غير مسوغ في الفلسفة القديمة. فهو يحاجج بأن الافتراض السقراطي والرواقي بأن العقل كافٍ للسعادة هو افتراض باطل.

فوفقًا لشوبنهاور، ما دمنا كائنات للإرادة، أو فاعلين عمليين، فنحن محكوم علينا بالمعاناة. ولذا يرى شوبنهاور أن الحياة السعيدة هي تناقض

في الألفاظ. وهذا هو جوهر تشاؤم شوبنهاور الفلسفي. وإذا أدركنا الحقيقة الميتافيزيقية للعالم بوصفه إرادة للحياة، كما يؤكد، فسنرى أن خلاصنا لا يمكن أن يكمن في السيطرة العقلانية على الذات، فهو يدَّعي في نهاية المطاف أننا لا نستطيع إخضاع إرادة الحياة لسلطان العقل، بل إن خلاصنا، كما يرى، يكمن في «إنكار الذات أو نبذها نبذًا منهجيًّا؛ أي التخلي عن الذات (abnegatio sui ipsius)، لأن الذات الحقة هي إرادة الحياة». فالذات الحقة عند شوبنهاور هي عين إرادة الحياة الأبدية المعاناة. وكما يقول: «فنحن لسنا أكثر من إرادة الحياة» (WWR 2: 634).

في القسم الثالث، نبيِّن أنه وفقًا لفلسفة شوبنهاور الميتافيزيقية، فإن الخلاص الحق يقتضي إيجاد مخرج من الحياة، لا تأسيس أسلوب عقلاني للحياة. فـ«الإدراك الخالص، الحق والعميق لماهية العالم»، كما يعبِّر هو، «هو السبيل للخروج من الحياة». يستبدل شوبنهاور بالحكيم الذي يلتمس السعادة عبر ممارسة العقل، القديس الذي يرفض فكرة الحياة السعيدة ذاتها ويهدف إلى تحرير نفسه من نفسه، أو من الإرادة أو النزوع الذي يشكِّل جوهر كل حياة.

ومع ذلك، يقترح شوبنهاور أنه إذا أردنا أن نمنح عبارة «الخير الأسمى» (summum bonum)، أو الخير المطلق، «مكانة تكريمية»، فإنها، مجازًا، «الإلغاء الذاتي الكامل ونفي الإرادة؛ أي الغياب الحقيقي للإرادة، الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يوقف ويهدِّئ دوافع الإرادة إلى الأبد، الشيء الوحيد الذي يمكن أن يمنح الرضا الأبدي، الشيء الوحيد الذي يمكن أن ينقذ العالم».

فخلاصنا، كما سنرى في القسم الأخير، يكمن في محو القديس للفاعلية محوًا تامًّا. وكل ما يبقى بعد فناء الإرادة، كما يزعم، ليس سوى مرآة سلبية للعالم تعكسه في سكون. «لا يبقى إلا الإدراك؛ أما الإرادة فقد تلاشت» (WWR 1: 439).

٩.٢. الفلسفة ضد السفسطة مجددًا

يستلهم شوبنهاور النموذج الميتا-فلسفي القديم في هجومه على «فلسفة الجامعة» الحديثة. ففي مقالته «عن فلسفة الجامعة»، المنشورة في المجلد الأول من «إضافات واستدراكات» (Parerga and Paralipomena) (١٨٥١)، يحاجج بأن فلاسفة الجامعة المعاصرين يفسدون النموذج القديم للفلسفة. ويرى أن إضفاء الطابع المهني على الفلسفة يحط من قدرها بالضرورة. وكشاهد استهل به هجومه، يقتبس شوبنهاور قولًا لأفلاطون في هجومه على السفسطة باسم الفلسفة الحقة: «لقد سقطت الفلسفة في المهانة، لأن الناس لا ينخرطون فيها وفقًا لقيمتها الذاتية، فليس الأدعياء، بل الفلاسفة الأصلاء هم من يجب أن يتولوها».

وهو بذلك يضرم من جديد نار الخصومة القديمة بين الفلسفة والسفسطة، منحازًا بحزم إلى جانب سقراط في دفاعه عن الفلسفة. ففلاسفة الجامعة، كما يزعم شوبنهاور، ليسوا سوى سفسطائيين. «فهؤلاء الممثلون للفلسفة في الحياة المدنية»، كما يقول، «يمثّلونها في الغالب كما يمثِّل الممثل دور الملك. فعلى سبيل المثال، ألم يكن السفسطائيون، الذين حاربهم سقراط بلا هوادة وسخر منهم أفلاطون،

سوى أساتذة للفلسفة والبلاغة؟ أوليست تلك الخصومة القديمة حقًا، التي لم تخمد نارها منذ ذلك الحين، هي ما أواصل أنا خوضها في الحاضر؟» (PP 1: 141).

فأساتذة الجامعة، في رأيه، ليسوا إلا سفسطائيين ينتجون ما أسماه «فلسفة هزلية» أو «فلسفة دولة». ويسخر شوبنهاور من هؤلاء الفلاسفة الهزليين لابتداعهم خطابًا لا طائل تحته، متشدقين بمصطلحات معقدة لا معنى لها، ليخفوا بها ضحالة بصيرتهم الفلسفية. فالفلسفة الهزلية جوفاء. «فلكي يخفوا عوزهم إلى الفكر الحقيقي»، كما يهزأ بهم، فإن هؤلاء المدعين للفلسفة «يخترعون منظومة معقدة وفخمة من المصطلحات الطويلة المركبة، والعبارات المتكلفة، والجمل التي لا تنتهي، والتعبيرات المبتدعة التي لم يسمع بها أحد من قبل، وكل ذلك يشكِّل في مجموعه رطانة عسيرة الفهم ذات هيئة علمية قدر المستطاع. ولكنهم، بكل هذا، لا يقولون شيئًا».

وهم، كما يرى، إنما يكتبون كتابة مبهمة ليخدعوا قرَّاءهم. ويشير شوبنهاور إلى أن «كل كاتب تافه تقريبًا قد سعى إلى أن يكتب بغموض متصنَّع، حتى ليبدو وكأن الكلمات تعجز عن التعبير عن أفكاره السامية، أو العميقة» (PP 1: 146).

ويشهِّر شوبنهاور بفلاسفة الدولة لخيانة تعهُّد الفلسفة بالبحث عن الحقيقة. وكان هيجل هو خصمه الألد (bête noire) ومصدر سخريته. فوفقًا لهيجل، لم تعد الفلسفة «تُمارَس باعتبار أنها فن خاص، كما كانت عند الإغريق، بل أصبح لها الآن وجود رسمي، يهم الجمهور بالتالي؛

وهي في المقام الأول، أو حصرًا، في خدمة الدولة». ويرى شوبنهاور أنه حيثما لا ينتج فلاسفة العصر رطانة فارغة لا معنى لها تهدف إلى تعزيز جاذبيتهم ومبيعاتهم، فإنهم موظفون مأجورون يدخلون في اتفاق غير مكتوب ليكونوا أبواق دعاية. فبدلًا من السعي غير المشروط وراء الحقيقة، يدَّعي شوبنهاور أن فلاسفة الدولة هؤلاء يحوِّلون الخطاب الفلسفي إلى تبرير أيديولوجي لسلطة الكنيسة والدولة. يكتب شوبنهاور: «لا يخطر ببال أستاذ فلسفة أبدًا أن يدرس نسقًا ناشئًا جديدًا من حيث صحته، بل على النقيض من ذلك، فإنه يتحقق فورًا فقط مما إذا كان يمكن التوفيق بينه وبين مذاهب الدين القائم، ومصالح الحكومة، والآراء السائدة في العصر. وبعد ذلك يقرر مصيره».

ويدَّعي أن الدولة والكنيسة الحديثتين قد استأنستا فلاسفة الجامعة استئناسًا تامًّا. ويسخر قائلًا: «فالفلسفة، المقيدة بالدين القائم كما يقيد الكلب المربوط بالجدار، ليست سوى صورة كاريكاتورية مثيرة للسخط لأسمى وأنبل مسعى للبشرية». ففلسفة الجامعة تروِّض كلبيها.

وفي مواجهة «سفسطائيي» العصر، سواء كانوا من المهرجين أو من أبواق الدعاية، يستحضر شوبنهاور الدعوى السقراطية القائلة بأن فلسفة الحق لا تصدر إلا عمن يحيا للفلسفة لا عمن يعيش عليها (أي يرتزق منها). ويستشهد شوبنهاور بما أورده ستوبايوس عن الرواقيين حين ميَّزوا التمييز ذاته:

«لا بد من التمييز بين أولئك الذين يجاهرون بأنهم يتصرفون كسفسطائيين ويلقِّنون تعاليم الفلسفة نظير أجر، وأولئك الذين

يرون أن امتهان التدريس على طريقة السفسطائيين أمر لا طائل من ورائه، كأنه ترويج للأفكار في الأسواق، والذين يعتقدون أنه من الخطأ أن يتكسب المرء من تعليم طلاب العلم، لأن هذا الضرب من الكسب يحط من جلال الفلسفة وقدرها» (PP 1: 139).

أما شوبنهاور نفسه، فلم يعمل إلا لفترة وجيزة محاضرًا غير نظامي (Privatdozent) في جامعة برلين (١٨١٩-١٨٢٠م) قبل أن يهجر مساره الأكاديمي ويعيش على ريع دخل خاص. وقد تعمَّد شوبنهاور أن يلقي الدورة التدريسية الوحيدة التي قدَّمها في الوقت ذاته الذي كان يلقي فيه هيجل محاضراته، وكان هيجل آنذاك أشهر فلاسفة أوروبا وفي ذروة مجده وسطوته. ولم يحضر محاضرات شوبنهاور سوى خمسة طلاب لا غير (Cartwright, 2010: 365).

وفي مواجهة معاصريه الهيجليين، صوَّر شوبنهاور نفسه فارسًا يخوض غمار «المعركة العتيقة» بين فلاسفة يجعلون حياتهم مجرد وسيلة لطلب الحقيقة، وسفسطائيين يجعلون أفكارهم وسيلة لتأمين معيشتهم. ويؤكد شوبنهاور قائلًا: «سيدان مختلفان كاختلاف الدنيا والحقيقة، لا يمكن خدمتهما في آن واحد». ويتخذ شوبنهاور من فلاسفة الأقدمين معيارًا نحاكم به فلاسفة الجامعة ونديِنهم.

فبدلًا من أن ينشدوا الحقيقة بلا وجل، فإن الفلاسفة المحترفين، كما يرى، يخدمون أهواء السوق. فلم يعودوا كذباب الخيل السقراطي الذي يلسع ليوقظ، ولا كالكلبيين الذين يصدمون الأعراف. فالربح والجهر بالحق لا يجتمعان.

قد يسهل علينا أن نعزي هجوم شوبنهاور على فلسفة الجامعة إلى دوافع شخصية (ad hominem). فلا شك أنه، جزئيًّا نتيجة فشل مسيرته الأكاديمية، كان يضمر حقدًا دفينًا تجاه هيجل ومعاصريه الهيجليين مثل معلمه فيشته. بيد أنه، في المحصلة، وكما يلاحظ جاناواي بفطنة، فإن هجوم شوبنهاور هو مزيج من الضغينة والمبادئ الرفيعة، هجوم مدفوع بالحسد على معاصريه الناجحين، وفي الوقت ذاته «دفاع قوي ومؤثر عن الحرية الفكرية في مواجهة الامتثال الجبان الخانع، ومناشدة لطلب الحقيقة بدلًا من طلب الرزق والمصلحة الذاتية، وهجوم كاسح على إفساد الفكر بسطوة الأنظمة والأديان».

فإذا ركَّزنا على مبادئ دفاع شوبنهاور عن الفلسفة القديمة بدلًا من بواعثه الحسودة، أمكننا أن نرى كيف تردد صداها بقوة لدى فلاسفة محدثين من أمثال نيتشه، ولدى الهواجس الأحدث بشأن تحويل الفلسفة إلى مجرد عمل رتيب. إن سجال شوبنهاور هذا لينبئ بالانتقادات المعاصرة الموجَّهة إلى الفلسفة المحترفة لخيانة التزام الفلسفة القديم بالحقيقة أو «الجهر بها» (parrhesia)، وهدفها العملي المتمثل في بلوغ الحياة الطيبة (Frodeman & Briggle, 2016; Sharpe & Turner, 2018).

ويتبنى شوبنهاور تصورًا واضحًا للغاية الحقيقية للفلسفة، وهو تصور يرى أنه ينبغي لنا أن نقيس به فلسفة الجامعة ونَدينها. فهو يعرِّف الفلسفة الأصيلة بأنها «بحث عن الحقيقة لا يعرف المساومة» فيما يتعلق بـ«معضلة الوجود». ويكتب قائلًا: «إذا كان هناك شيء في العالم

جدير بأن يُرغَب فيه، فهو أن يسقط شعاع من نور على ظلمة وجودنا، وأن نحصل على بعض العلم بشأن هذا الوجود الغامض الذي نعيشه، والذي لا شيء فيه واضح سوى بؤسه وتفاهته». هذه هي الرغبة التي تهدف الفلسفة إلى إشباعها. فالفلسفة، كما يؤكد، تُعنى بـ«مسألة قيمة الوجود أو عدمها، مسألة الخلاص أو الهلاك».

وعلى نحو أخص، يشير إلى أن ما يميز الفلسفة هو أنها تعالج حاجتنا الميتافيزيقية إلى فهم معنى معاناة الوجود. فنحن، بصفتنا جنسًا بشريًّا، كما يرى، متميزون بقدر ما نملك من قدرة على التعقل، أو التأمل في أنفسنا ووجودنا. فنحن، كما يقول، «حيوان ميتافيزيقي» (animal metaphysicum). نحن المخلوقات الطبيعية الوحيدة التي يمكن للطبيعة أن تعي ذاتها من خلالها، فالطبيعة، كما يدعي، ترى نفسها في مرآة وعينا. وفي مرآة العقل البشري، كما يشير شوبنهاور، تبلغ الإرادة معرفة الذات، وهي بفعلها هذا ترتد على نفسها نافرة منها. وقد اعتبر شوبنهاور فلسفته الخاصة بمثابة بلوغ الإرادة تمام المعرفة بالذات. «فمعي»، كما يشرح في الجزء الثاني من «العالم إرادة وتمثلًا»، «تبلغ الإرادة معرفة الذات من خلال تمظهرها الموضوعي... وبذلك يصبح فناؤها، وتحولها، وخلاصها ممكنًا» (WWR 2: 141).

وبوصفنا «حيوانًا ميتافيزيقيًّا» (animal metaphysicum)، كما يرى شوبنهاور، فإن وجودنا الطبيعي يفاجئنا مفاجأة غير سارة. ويمكننا القول إن نظير الكوجيتو الديكارتي عند شوبنهاور هو: «أنا أعاني، إذن أنا أفكر». فالفلسفة لا تنبع من الدهشة إزاء جمال الوجود أو كماله، بل

من الكرب إزاء قبحه أو نقصه. فليست البهجة، بل الأسى هو ما يدفع إلى التفلسف. وكما يصرِّح بإيجاز: «الفلسفة، شأنها شأن مقدمة أوبرا دون جوان، تبدأ بنغمة حزينة (سُلَّم صغير)».

«فمعاناة الحياة وبؤسها»، كما يقول، «هما اللذان يمنحان أقوى الدوافع للتأمل الفلسفي والتفسير الميتافيزيقي للعالم. فلو كانت حياتنا بلا نهاية وخالية من الألم، فربما لم يخطر ببال أحد أن يسأل لماذا يوجد العالم، ولماذا هو على هذه الشاكلة تحديدًا، بل كان كل شيء سيؤخَذ على حاله من دون تفكير».

ويصوِّر شوبنهاور أسباب كربنا في لوحة فنية من طرازه الخاص، تجسِّد بوضوح صارخ تلك المعاناة الهائلة التي تتكاثر الطبيعة من خلالها: «نحن لا نرى سوى إشباع لحظي، ولذة عابرة مشروطة بالحاجات، ومعاناة جمة طويلة، وصراع دائم، وحرب الكل ضد الكل (bellum omnium)، كل شيء صياد وكل شيء طريدة، ضغط، وعوز، وحاجة، وقلق، وصراخ، وعويل؛ وتستمر هذه الحال أبد الآبدين (saecula saeculorum)».

يزعم شوبنهاور إذن أن الفلسفة تنبثق من حاجة ميتافيزيقية، تنفرد بها الطبيعة البشرية، لفهم كنه بؤس الوجود. فيتساءل شوبنهاور: «فبأي ذنب يجب عليهم أن يكابدوا هذا العذاب؟ وما الغاية من هذا الرعب؟». وهو يرى أن فلسفته الخاصة هي استجابة لتلك المعضلة المؤرقة التي تحفِّز الفلسفة الحقة؛ ألا وهي: «ليس فقط أن العالم موجود، بل وأكثر من ذلك أنه عالم بائس وكئيب إلى هذا الحد».

وعليه، فإن السؤال الفلسفي الجوهري، عند شوبنهاور، هو: «لماذا نوجد ككائنات مقدر عليها العناء؟». ونحن، كما يشير، إنما نسعى وراء هذا السؤال الفلسفي لنجد «سلوى لأحزان الحياة الغائرة».

ومع أن رؤيته للعالم بعيدة كل البعد عن الروح الإغريقية، بل تكاد تكون نقيضًا لها، فإننا نستطيع أن نرى كيف أن تصوُّر شوبنهاور لمنابع الفلسفة يدفعه إلى استحداث فلسفة تتصل في جوانب جوهرية عدة بذلك النموذج العتيق الذي استعرضناه في الفصول السابقة. فأولًا، وبأوضح ما يكون، ينصور شوبنهاور الفلسفة مشروعًا عمليًّا في الصميم، يهدف إلى تبديل أسلوب حياتنا لا إلى مجرد إنتاج حقائق نظرية مجردة. ففلسفة شوبنهاور، كما يشير نيتشه، تُحدِث تحولًا لا مجرد تعليم.

فحين رفع شوبنهاور مرآة تعكس حقيقة العالم، شعر نيتشه الشاب بأن فلسفته تدفعه دفعًا إلى تحول وجودي. فكل سطر فيها، كما قال، «يصرخ بالنبذ، والإنكار، والتسليم». فمعرفة الحقيقة عند شوبنهاور هي الخضوع لتحوُّل وجودي. ويؤكد شوبنهاور أن الأثر الحتمي لاكتساب الحقيقة الميتافيزيقية هو انقلاب جذري في كياننا. «فالمعرفة»، على حد تعبيره، «تفتح الطريق إلى الخلاص».

ويرى جوليان يونج أن شوبنهاور «ينكر إمكانية فصل إرادة المرء الأخلاقية عن معرفته الميتافيزيقية». أو بكلمات نيتشه:

> «إن الرجل المتشبع بفكر شوبنهاور ليأخذ على عاتقه طائعًا مختارًا تلك المعاناة التي تكتنف الحقيقة، وهذه المعاناة من شأنها أن تحطم نزوعه الذاتي الجامح، وأن تهيئ ذلك الانقلاب التام

والتحول الكامل في كيانه، وهو المعنى الحق الذي ينبغي للحياة أن تفضي به إليه» (SE: 152).

إن اكتساب المعرفة الحدسية بالعالم بوصفه إرادة للحياة، كما يصر شوبنهاور مرارًا وتكرارًا، لا يستلزم مجرد تعديل في طبعنا، بل يستلزم قمعه قمعًا تامًّا، أو، على حد تعبير استعاره من أسموس، ما أسماه «تحولًا متعاليًا». فهذه المعرفة، كما يشرح، «تقلب كيان المرء رأسًا على عقب، بحيث لا يعود يريد ما كان يريده بعنف، ويحل إنسان جديد حقًّا محل الإنسان القديم».

فمن خلال استنارتنا الميتافيزيقية، نكتشف أنه يجب علينا، كما يقول، «أن نصبح شيئًا مختلفًا تمامًا عما نحن عليه، بل نقيضه بعينه» (WWR 2: 604).

ثانيًا، وفي سياق متصل، فهو يتصور الفلسفة من خلال ذلك التشبيه القديم بين الطب والفلسفة الذي ناقشناه في الفصول السالفة. فكما لاحظنا، يرى شوبنهاور الفلسفة علاجًا يتصدى لمعضلة المعاناة، مقدِّمًا «معرفة تحويلية» أو «دواءً جذريًّا». ويهدف شوبنهاور إلى أن يبيِّن لنا كيف يمكننا أن «نُشفَى من هوى الاستمتاع، بل ومن هوى الحياة ذاته، وكيف يمكن أن نُعرض عن الدنيا».

وهو يرى أن شهوتنا للحياة هي الداء الذي يجب أن نستأصل شأفته. وعلاجنا، كما يقترح، يجب أن يتخذ شكل ضرب معين من الزهد ينجح في اقتلاع هذا التعلق بالحياة من جذوره. ويقرن شوبنهاور هذا العلاج بالزهد الذي يراه شائعًا بين النُّساك الهندوس (sannyâsis)، والرهبان

البوذيين، والقديسين المسيحيين. ففلسفة شوبنهاور تجد كمالها وتمامها في ممارساتهم الزهدية هذه، التي يرى أنها تقدِّم السبيل الوحيد الممكن للخلاص. فوفقًا لشوبنهاور، يدرك هؤلاء الزهاد الحقيقة المتشائمة القائلة بأن العدم أفضل من الوجود.

ثالثًا، وعلى غرار المدارس القديمة، يحاجج شوبنهاور بأنه يتوجب علينا أن نتجاوز أنانيتنا المعتادة لنتحرر من اضطرابنا العاطفي. بيد أنه لا يشخِّص الأنانية العادية وحدها، التي تلتمس السعادة في إشباع رغبتنا في الخيرات الخارجية، بوصفها داءً، بل يشخِّص أيضًا ما يمكن أن نسمِّيه الأنانية الاستثنائية، أو الحكمة الشبيهة بحكمة الحكماء، تلك التي، كما يزعم، أخطأ فلاسفة الأقدمين في اعتبارها علاجًا لمتاعب الوجود العادي.

فالعلاج الفلسفي عند شوبنهاور لا يهدف فقط إلى معالجة الحالة البشرية العادية بوصفها علة، بل وأيضًا الاضطرابات الجديدة التي يرى أن الفلسفات القديمة قد أحدثتها في محاولتها للتغلب عليها. ففي رأي شوبنهاور، فإن إيمان الفلسفة القديمة بأن العقل وحده كافٍ للسعادة وبأنه قادر على أن يسمو بنا فوق كل أهوائنا العادية، هو في حد ذاته اختلال. وسنتناول هذا الادعاء الأخير بمزيد من الفحص في قسمنا التالي.

وفي مواجهة اعتقاد فلاسفة الأقدمين المتفائل بإمكانية بلوغنا الغبطة والسعادة بمجرد استخدام العقل، يهدف شوبنهاور إلى أن يبرهن على أننا محكوم علينا بالعناء بسبب ماهية الوجود ذاتها بوصفها إرادة

للحياة. فـ«العالم والحياة»، كما يقول، «لم يُنظَّما قطعًا بغاية أن يحتويا على وجود سعيد».

وعليه، يحاجج شوبنهاور بأننا نعاني ليس لمجرد أننا نعجز عن التفكير على النحو الصحيح، كما زعم فلاسفة الأقدمين، بل بسبب طبيعة الوجود عينها.

يضمر شوبنهاور عداءً عميقًا لعقلانية الفلاسفة الأقدمين المتفائلة. ولهذا السبب، يحاجج بأن الاضطراب العاطفي الناجم عن الأنانية المعتادة يتطلب علاجًا أشد جذرية من التحول الفلسفي الرواقي (أو السبينوزي). فبدلًا من أن نسلك طريق الأنانية المعتادة ونسعى لإشباع رغباتنا، أو أن نقع في «وهم» الفلسفة القديمة القائل بأننا نستطيع التماهي مع العقل الكلي أو «اللوجوس» (logos) والسمو فوق رغباتنا وأهوائنا، فإن علاج شوبنهاور الجذري يقتضي منا أن نسعى إلى محو إرادة الحياة فينا محوًا تامًّا.

فخلاصنا يكمن في إماتة الإرادة لا في عقلنتها وترويضها. فالأمر يتعلق بإلغاء الذات الفاعلة المريدة إلغاءً كليًّا، لا بمجرد محاولة ترشيد إرادتها. فغاية الأخلاق الزهدية، كما يقول، هي «إخماد [الإرادة] إخمادًا تامًّا». وبعبارة أخرى، يعرف شوبنهاور ويدافع عن «محو الذات التام ونفي الإرادة؛ أي انعدام الإرادة التام»، بوصفه «العلاج الجذري الوحيد للداء الذي ليست كل الخيرات الأخرى، كالأماني المحققة والسعادة المكتسبة، إزاءه سوى مسكنات ومهدئات». فالخلاص، كما يعرفه، يقتضي بالضرورة أن نجد مخرجًا من الحياة.

وعليه، فإن هادو محق تمامًا، في بعض الجوانب، في أن فلسفة شوبنهاور تعيد إحياء مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». بيد أن فوكو مصيب أيضًا في تقييده لهذا الادعاء. ففي تفسير فوكو، إذا كان شوبنهاور ينتمي إلى هذا النموذج الميتا-فلسفي بقدر ما يدعونا إلى تبديل أسلوب عيشنا تبديلًا جذريًا، فإنه لا يفعل ذلك إلا بأسلوب مقلق ومثير للنزاع. فعلى عكس الفلسفات القديمة، يصر تشاؤم شوبنهاور الفلسفي على أنه يتوجب علينا أن ننكر الذات لا أن نهذِّبها.

ويمكننا أن نلقي مزيدًا من الضوء على علاقة شوبنهاور بنموذج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» بالنظر في انتقاداته لأخلاقيات تهذيب الذات القديمة بمزيد من التفصيل. فلماذا يرى أن السعي وراء النموذج الأخلاقي القديم المتمثل في «السيادة العقلانية» محكوم عليه حتمًا بالفشل في تحقيق السعادة أو الغبطة؟

٩.٢. الرواقية: مديح مشوب بالتحفظ

يتحسر شوبنهاور على أن فلاسفة الأقدمين يفتقرون إلى سبر أغوار الحياة. ويرى أن هذا العوز إلى البصيرة النافذة في الأساس الميتافيزيقي للوجود هو ما قادهم إلى اعتناق إيمان لا عقلاني بالعقل. ويقرن شوبنهاور تفاؤلهم العقلاني الذي لا يقوم على أساس بالصيغة الكلاسيكية، التي رسمنا ملامحها في الفصل الأول، والقائلة بأن العقل أو الفضيلة كفيلان بتحقيق السعادة. يقول: «لقد سعى الأقدمون، ولا سيما الرواقيون، سعيًا مضنيًا وباطلًا ليبرهنوا على أن الفضيلة تكفي لجعل الحياة هانئة؛ بيد أن التجربة قد صرخت في وجه ذلك صراخًا

عاليًا... فأعظم خطيئة للإنسان هي أنه قد وُلِد... كما عبَّر عن ذلك الشاعر كالديرون، مستلهمًا من المسيحية، عن معرفة أعمق بكثير مما أوتيه أولئك الحكماء».

ويرى شوبنهاور أن الفلسفات الوثنية، رغم نبل مقاصدها في تخفيف شقاء البشر، تخطئ جوهريًّا في تشخيص معاناتنا ودوائها. فالمدارس القديمة تحاجج بأننا نعاني لأننا نعلِّق قيمة خاطئة على الخيرات الخارجية، فنجعل بذلك أنفسنا فريسة للاضطراب العاطفي. ووفقًا لهذه الرؤية، يمكننا أن نقضي على معاناتنا بالاستخدام القويم للعقل العملي، مقرونًا بـ«تمارين روحية» تشد من أزر قدرتنا على التحكم العقلاني في الذات.

وفي هذا الصدد، يصوِّب شوبنهاور سهام نقده تحديدًا نحو الأخلاق الرواقية، التي يصفها بأنها «أخلاق العقل المحض». وهو يشكِّك في دعواها بأنها تشكِّل علاجًا فلسفيًّا ناجعًا وسليمًا. فالرواقية، شأنها شأن سائر النظم الأخلاقية القديمة، هي فلسفة متعلقة بالسعادة في نظر شوبنهاور، فهي دليل إلى الحياة السعيدة، تهدف إلى أن تجعل مريديها «منيعين» أمام «القلق الشديد والمعاناة» اللذين عادة ما تتصف بهما رغبة الإنسان.

ومحك هذه النظم الأخلاقية، كما يرى، هو ما إذا كانت «ممارستها ستؤدي حتمًا وبالضرورة إلى السعادة فورًا ومن دون قيد أو شرط. فإن لم تستطع ذلك، فهي لم تحقِّق ما ينبغي لها، ويجب نبذها». ولكن هل ممارسة الرواقيين للعقل العملي ترفع الحكيم فوق كل ألم وحزن؟

وهل يستطيع العقل العملي، كما يصر الرواقيون، أن يجعلنا منيعين؟ وهل يمكن للحكيم أن يحيا في وئام مع الطبيعة، حرًّا تمامًا، مستقلًّا بذاته، خاليًا من الانفعالات، و-ويا للعجب- سعيدًا حتى وهو يُعذَّب على آلة المخلعة؟

يجيب شوبنهاور عن هذه الأسئلة بالنفي القاطع. فالرواقية، كما يؤكد، هي «دليل فاشل لحياة مباركة»، بل إنه يدَّعي أن نموذج الحكيم الرواقي أسطورة «تُناقِض جوهر الإنسانية».

ويرى شوبنهاور أن الفلسفة الرواقية تخفق لأنها تفترض، على غير صواب، أن العقل العملي يمكِّننا من بلوغ الخير الأسمى. فـ«أخلاقهم العقلانية المحضة»، كما يقول، قاصرة عن الوفاء بهذا الوعد، وإن كان يقر بفضلها في محاولة تخفيف المعاناة. فالرواقيون، من خلال الاستخدام القويم للعقل، كما يؤكد، «ما زالوا بعيدين كل البعد... عن التحرر الفعلي من كل أعباء الحياة، وعن بلوغ حالة من النعيم»، بل إنه يحاجج، في مواجهة الرواقيين، بأن «الأتاراكسيا» (سكينة النفس) مستحيلة في هذا العالم.

فلماذا إذن «الأتاراكسيا» الرواقية مستحيلة؟ إن نقد شوبنهاور للرواقية ينبع من ميتافيزيقا الإرادة التي أقامها. فهو يرى أنه لا وجود لخير أسمى أو خير مطلق للمخلوقات التي هي تجليات لإرادة الحياة. فـ«الخير الأسمى summum bonum» عند شوبنهاور يعني «إشباعًا نهائيًا للإرادة، لا يليه أي تجدد للإرادة». بيد أن ماهية الحياة، كما يعرِّفها، هي إرادة لا تعرف الكلل. ويترتب على هذا التعريف:

«... استحالة أن يُوقِف أيُّ إشباعٍ الإرادةَ عن أن تريد أشياء جديدة، كاستحالة أن يكون للزمان مبتدأ أو منتهى. فالإرادة لا يمكن أن تنال إشباعًا دائمًا يمنح سعيها الدؤوب رضا كاملًا باقيًا. فهي كالإناء الذي لا يمتلئ أبدًا: فلا خير أسمى للإرادة، ولا خير مطلق، وإنما هو دائمًا خير مؤقت زائل» (WWR 1: 389).

قد نُشبع إرادة بعينها، كما يرى شوبنهاور، لكن ما تلبث أن تحل محلها أخرى، وهلم جرًّا إلى غير نهاية. «فكل رغبة تُلبَّى تلد في الحال رغبة جديدة»، وعليه، فما من سعادة معينة نبلغها يمكن أن تزيل كل حاجاتنا، وما من سعادة يمكن أن تدوم طويلًا. ويشبه شوبنهاور إشباع الإرادة بإعطاء الصدقة للمتسول، ففي كلتا الحالتين لا نفعل سوى أن نخفِّف من بؤس اللحظة الراهنة، لنطيل أمده إلى الغد. فإذا كانت الإرادة معاناة، ونحن لا ننفك نريد، فإن الوجود إذن معاناة، لا متعة.

وفوق ذلك، يزعم شوبنهاور أن كل ما يسمَّى «سعادة» هو سلبي أو وهمي، فهي مجرد إزالة مؤقتة لرغبة مُلِحة، تمهِّد الطريق لظهور رغبة أخرى مؤرقة. ويرى شوبنهاور أنه حتى عندما نُشبع رغبة معينة، فإننا لا نختبر شعورًا إيجابيًّا بالبهجة، بل نختبر فحسب غياب تلك الرغبة، التي سرعان ما تحل محلها أخرى. «فكل إشباع أو ما يسمَّى عمومًا بالسعادة»، كما يدَّعي، «ليس في حقيقته وجوهره إلا سلبيًّا على الدوام وليس إيجابيًّا قَط... وهكذا لا يمكن للإشباع أو السعادة أن يكونا أبدًا أكثر من التحرر من ألم أو حاجة، فنحن لا نكسب أبدًا أكثر من التحرر من بعض المعاناة أو الرغبة، وهكذا نجد أنفسنا تمامًا كما كنا قبل أن تكون لدينا تلك الرغبة».

وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإن ميتافيزيقا شوبنهاور تعني أنه لا سبيل لنا إلى الرضا الدائم. فما نقدِّره أسمى تقدير، وهو الرضا الدائم أو الأبدي، يتعارض جوهريًّا مع ما نحن عليه في «أعمق» مستوياتنا؛ أي كوننا مخلوقات لإرادة الحياة. وعليه، فإن «الحياة السعيدة»، التي تعد بها الرواقية، هي تناقض في الألفاظ عند شوبنهاور، فأن تحيا يعني أن تعاني ذلك السعي الدؤوب الذي يسمِّيه إرادة الحياة.

إنه لوهم رواقي، كما يؤكد، أننا نستطيع على الدوام وبحرية أن نمارس سلطان العقل على نزعاتنا ورغباتنا ومنفراتنا، أو (بلغته هو) على إرادة الحياة فينا: «فنادرًا، إن لم يكن مستحيلًا، أن نجد سيطرة متمكنة للعقل على مشاعر المعاناة المباشرة». ويرى شوبنهاور أن الرواقيين قد يكونون مصيبين في الحكم بأن ما لا يعتمد علينا؛ أي كل ما يسمَّى بالخيرات الخارجية، لا قيمة له أو هو من الأمور الحيادية (سواء كانت مفضلة أو غير مفضلة)، لكن إصدار هذا الحكم لا يعني بالضرورة أننا سنتجاوب معها في واقع الأمر كأمور حيادية أو لا تهمنا. فحكمنا العقلاني، كما يرى، لا يملي دوافع إرادتنا بصورة دائمة.

فالرواقي يخفق في أن يأخذ في الحسبان «أنه لا يمكن الاستهانة بالإرادة، وأنها لا تستطيع الاستمتاع بالملذات من دون أن تتعلق بها؛ وأن الكلب لا يبقى غير مبالٍ حين نمرِّر من فمه قطعة لحم مشوي، أو الحكيم حين يكون جائعًا؛ وأنه لا وسط بين الرغبة والنبذ». ووفقًا لشوبنهاور، فإننا نعاني بالضرورة نقصًا في التحكم العقلاني في الذات، وهو ما أسماه فلاسفة الإغريق القدماء «الأكراسيا» (ضعف الإرادة)،

ويعبِّر هو عنه بالعبارة اللاتينية «العقل عاجز عن قيادة الإرادة» (ratio regendae voluntatis impotens). فنحن بطبيعتنا، مهيؤون للتصرف ضد حكمنا الأفضل. وكما جاء في الإنجيل: الروح تشتهي، أما الجسد فضعيف.

ويصوِّر شوبنهاور ضعف إرادتنا الذي لا يُرجَى له صلاح في مستهل فصله «عن الاستخدامات العملية للعقل وعن الرواقية». فهنا يؤكد أن حتى أقوى العقول يمكن أن يضطرب ويتشتت بفعل أحداث وأشخاص تافهين، إذا كانت هذه التوافه «تمسه من كثب شديد». ويصوغ شوبنهاور مفهوم عجز العقل في صورة قانون ينظِّم دوافعنا. ووفقًا لهذا القانون الذي يبدو متناقضًا، فإن أتفه دوافعنا وأقلها روية تغلب أهم دوافعنا وأكثرها استنادًا إلى العقل، ما دامت الأولى كانت «أقرب» إلينا بكثير من الأخيرة. فإذا صح هذا القانون، فإن محاولة الرواقيين لاستخدام العقل العملي في تنظيم حياتهم محكوم عليها بالفشل لا محالة.

إن دفاع الرواقيين عن الانتحار، كما يشير شوبنهاور، ليبرهن على أنهم ما زالوا تحت وطأة مطالب الإرادة التي لا تهدأ، حتى إنهم في بعض الأحوال يلتمسون الفرار من الحياة بالانتحار. فلو أن الرواقيين استطاعوا بحقٍّ بلوغ السعادة بالتطبيق القويم للعقل، والسمو فوق «تيار الرغبة والنفور العارم»، لتمنوا الخلود في الحياة. بيد أنه يحاجج بأن التناقض الجوهري بين السعادة والحياة يتجلى في:

«... في صميم أخلاق العقل المحض عينها، إذ يضطر الرواقيون إلى أن يدرجوا في دليلهم إلى الحياة السعيدة... توصية

بالانتحار في حالة المعاناة الجسدية المفرطة التي لا يُرجَى لها شفاء، والتي تعجز المبادئ والاستدلالات الفلسفية عن دفعها أو التغلب عليها... ففي هذه الحال، يكون النعيم، وهو الغاية الوحيدة للحياة، قد خاب مسعاه، ولا يبقى للمرء مهرب من المعاناة إلا بالموت، الذي ينبغي للمرء أن يُقدِم عليه في غير اكتراث، شأنه شأن أي جرعة دواء» (WWR 1: 117-18).

وعلى غرار أوغسطين، يدين شوبنهاور في نهاية المطاف مذهب السعادة القديم بوصفه مظهرًا من مظاهر رذيلة الكبرياء. ففي كبريائهم وغرورهم، كما يزعم، أخفق الرواقيون في إدراك أن الأهواء تحطِّم على الدوام زورق العقل الواهن. ولذا ينتهي شوبنهاور إلى نبذ نموذج الحكيم، وهو أسمى نموذج رواقي، باعتباره خيالًا أجوف لا حياة فيه. فالرواقيون، كما يخلص إلى القول:

«... لم يستطيعوا قَط أن يقدِّموا مثالهم الأعلى، الحكيم الرواقي، ككائن حي ينبض بحقيقة شعرية باطنة، بل ظل جامدًا متخشبًا، تمثالًا خشبيًّا (مانيكان) لا يستطيع أحد أن يتفاعل معه، ولا يدري هو نفسه كيف يتصرف بحكمته تلك. فرباطة جأشه المثالية، وسلامه، ونعيمه، تتناقض حقًّا مع ماهية الإنسان، حتى إننا نعجز عن أن نكوِّن له أي تصور حدسي في أذهاننا» (WWR 1: 118).

ومع كل ما قيل، فإن تقييم شوبنهاور للأخلاق الرواقية ليس مجرد رفض قاطع. فهو يثني عليها ثناءً مشوبًا بالتحفظ، بل إنه يقر بأن الأخلاق الرواقية هي «في حقيقتها محاولة قيمة جدًّا وجديرة بالاعتبار لتسخير

ذلك الامتياز العظيم الذي حُبيت به الإنسانية؛ ألا وهو العقل، لغاية هامة ونافعة، هي أن يسمو بنا فوق ما يعتري كل حياة من معاناة وألم».

فالرواقية، عند شوبنهاور، تستثمر ما يميِّز نوعنا؛ ألا وهو العقل العملي أو الإدراك المجرد. فبالعقل العملي، «لا ندرك فقط ما هو حاضر أمامنا في نطاقه الضيق والفعلي، بل ندرك أيضًا الماضي والمستقبل برمتهما، ومملكة الإمكان الشاسعة بأسرها، فيمكننا أن نطوف بنظرنا في الحياة بحرية من كل جوانبها، متجاوزين بمسافات شاسعة ما هو حاضر وواقعي». أما سائر الحيوانات، فعلى النقيض من ذلك، فهي أسيرة الإدراك الحسي المباشر؛ أي لا تدرك إلا ما هو حاضر أمامها في اللحظة الراهنة، من أشياء واقعية.

فالجنس البشري، بفضل إدراكه المجرد هذا، «يشبه في علاقته بالحيوانات ربان السفينة (الذي بفضل الخريطة البحرية والبوصلة، يعرف على الدوام بدقة اتجاه سفينته وموقعها في عرض البحر) في مقابل طاقم البحَّارة غير المهرة الذين لا يرون سوى الأمواج والسماء» (WWR 1: 111–12).

واستكمالًا لتشبيه شوبنهاور، يمكننا القول إنه حتى لو كُتب على أمهر الربابنة الغرق، فلا بد أن لمهاراتهم نفعًا ما. وفي واقع الأمر، يقر شوبنهاور بأن الفلاسفة الرواقيين هم الأسعد حالًا بقدر ما ينجحون أحيانًا في «تطبيق المفاهيم على واقع الحياة» على حد تعبيره، بل إن شوبنهاور يعترف بأن ممارسة الرواقيين للتعقل قد تلطِّف من معاناتنا وألمنا أو تخفِّف من حدتهما بطرق ما.

ويشير شوبنهاور إلى أن ضربًا شائعًا من الجبرية الرواقية يمكنه -وفي كثير من الحالات ينجح بالفعل في- أن يخفف بدرجة كبيرة من بعض ألوان المعاناة التي تنفرد بها الكائنات العاقلة الواعية بذاتها، أو حتى أن يزيلها، وذلك عبر غرس درجة من عدم الاكتراث بالمعاناة.

فلنوضِّح إذن تقييم شوبنهاور للآفاق العلاجية المحدودة لدليل الرواقيين للحياة العقلانية. فباختصار، بينما يرى شوبنهاور أن المعاناة هي قدرنا الميتافيزيقي، فإنه يرى أيضًا أنه باستطاعتنا أن ننظِّم نطاق معاناتنا وشدتها؛ أي أنه يشير ضمنًا إلى أن شدة معاناتنا ومدتها متغيرتان، وهذا التغير يتوقف على مدى إحساننا لاستخدام عقلنا العملي حتى لا نقع دائمًا ضحية للمعتقدات الخاطئة.

ويحدِّد شوبنهاور خطأ واحدًا يفاقم حزننا بدرجة كبيرة ويمكن للفلسفة أن تعالجه: «لا يوجد سوى خطأ واحد متأصل فينا، وهو وهم أننا نوجد لنكون سعداء». ويرى شوبنهاور أن هذا الخطأ يعبِّر عن التوجه الأساسي لجسدنا كظاهرة لإرادة الحياة. ولكنه يشير إلى أننا نزيد من معاناتنا الوجودية الأساسية ونطيل أمدها حين نعتنق هذا «الخطأ المتأصل». وبعبارة أخرى، نحن لا نعاني فقط لأننا نريد أو نرغب باستمرار، بل وأيضًا لأننا نتمنى لو أن حياتنا يمكن وينبغي أن تكون خالية من كل معاناة. فـ«عقيدتنا التفاؤلية» بأننا نوجَد لنكون سعداء، بل ويجب أن نكون سعداء، تكثِّف بالتالي، وللمفارقة، المعاناة التي تسعى إلى خلاصنا منها.

فبينما الأفراد الذين يسعون وراء رغباتهم من دون تفكير يصيبهم

الضيق مرارًا وتكرارًا لأن العالم لم يُنظّم لغاية تحقيق سعادتهم، فإن أولئك الذين يعتنقون عن وعي وجهة النظر القائلة بأننا نوجَد لنكون سعداء، أو من أجل تحقيق الخير الأسمى، يعانون أيضًا «حيرة نظرية» بشأن «لماذا عالم وحياة وُجدا كي يكونوا سعداء فيهما، يخيبان أملهما في تحقيق هذا الغرض بهذا الشكل».

أما البُشرى المحدودة هنا، فهي أن شوبنهاور يشير ضمنًا إلى أننا نستطيع أن نتحرر من تلك المعاناة الشديدة الناجمة عن هذا الموقف، وذلك بمواجهة التناقض بين حكمنا بأن الحياة ينبغي أن تُشبع نموذجنا عن السعادة، وبين حقيقة أنها تخفق في ذلك المرة تلو الأخرى. فيمكننا، كما يقترح، أن نقضي على رغباتنا الخاطئة من الدرجة الثانية، من خلال ممارسات رواقية تعيد صياغة تجربتنا للإرادة أو الرغبة صياغة معرفية. فالجبرية الرواقية، كما يصوِّرها مجازًا، يمكنها أن تداوي «جراحنا» وتحوِّلها إلى ندوب.

وعلى نحو خاص، يرى أننا من خلال الجبرية الرواقية -أي الموقف القائل بأننا لا نستطيع تجنب ما هو محتوم- نصبح أقدر على تحمل ألم الرغبات الأولية (أو الإرادة) وأقل إحساسًا بحدته، وذلك بقبولنا لمعاناتنا كضرورة لا كأمر عرضي كان يمكن، بل وينبغي، أن يكون على غير ما هو عليه. فإذا أدركنا، على النقيض من ذلك، إدراكًا صحيحًا أن المعاناة حتمية وجوهرية للحياة، وأن «مجرد» شكلها هو ما يعتمد على المصادفة فقد نبلغ «قدرًا كبيرًا من رباطة الجأش الرواقية». «فنحن نستمد أعظم عزاء»، كما يقول، «من اليقين التام بالضرورة التي لا مرد لها».

فالجبرية الرواقية، من منظور شوبنهاور، يمكنها أن تخفِّف من وخز معاناتنا بفعالية. ويقر شوبنهاور بفضل هذا الموقف، مقارنةً بالحياة العادية للرغبة الأنانية، مانحًا إياه درجة من النبل:

«إن عظمة النفس والجدارة الحقة تكمنان في تحملنا الصامت الصبور لما هو محتوم، في سكون تكتنفه الكآبة، وفي ثباتنا على حال واحدة في حين يتقلب الآخرون بين غمرة الفرح وقنوط اليأس، وبين قنوط اليأس وغمرة الفرح. وعليه، يمكننا أيضًا أن نتصور الرواقية ضربًا من الحمية الروحية، ووفقًا لهذا، فكما نعوِّد أبداننا على عوادي الريح والطقس، وعلى الحرمان والمشقة، كذلك نعوِّد عقولنا على صروف الدهر، والمخاطر، والفقد، والجور، والحقد الدفين، والغدر، والصلف، وحماقات البشر» (WWR 2: 159).

بيد أن شوبنهاور يحاجج بأنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين هذا الجلد الرواقي في تحمل إرادة الحياة، وبين الخلاص الحق من المعاناة. «فإذا أمعنا النظر في غاية الرواقية؛ أي تلك «الأتاراكسيا» (سكينة النفس)»، كما يشرح شوبنهاور، «لا نجد فيها سوى تقسية للقلب وتبلدًا للحس أمام ضربات القدر... غير أن هذه ليست حالة سعيدة أو وضعًا هانئًا، بل مجرد تحمل هادئ للمصائب التي نراها محتومة».

فالرواقية صورة زائفة للخلاص. وما زلنا بحاجة إلى علاج أشد جذرية لبلوغ حقيقته. ويقرن شوبنهاور الخلاص بشخصية القديس، الذي يقف في تعارض صارخ مع الحكيم. فمقارنة بالحكيم الرواقي، يكتب شوبنهاور:

«... كم يبدون مختلفين تمام الاختلاف... أولئك الذين تقدِّمهم لنا حكمة الهند، وقد أنجبتهم بالفعل، أولئك النُساك المتطوعون الذين يقهرون الدنيا؛ أو حتى المخلص المسيحي، تلك الشخصية البهية، المفعمة بأعماق الحياة، ذات الحقيقة الشعرية الأسمى والدلالة الأرفع، لكنه، مع كمال فضيلته وقداسته وسموه، يقف أمامنا مع ذلك في حال من المعاناة القصوى».

وسننتقل الآن إلى هذه الشخصية.

٩.٤. القديس في مقابل الحكيم

إذن، وفي مواجهة صريحة مع الفلاسفة الرواقيين، يذهب شوبنهاور إلى القول بأن بلوغ «الأتاراكسيا» (تلك الطمأنينة النفسية المنشودة) هو ضرب من المحال في هذا العالم الدنيوي، ذلك أن الشقاء والمعاناة هما، في جوهرهما، لصيقان بوجودنا ومتأصلان فيه، ما دمنا مجرد تجليات لـ«إرادة الحياة» العمياء القاهرة ومظاهر لها. وفي سياق تفنيده لدعاوى التفاؤل الرواقي التي يراها ساذجة، يستلهم شوبنهاور معين البوذية والبراهمانية، كما ينهل من ينابيع التشاؤم المسيحي العميق إزاء قيمة هذا الوجود الزائل والغاية من ورائه.

ويكتب في هذا الصدد قائلًا: «إن سر القوة الكامنة التي مكَّنت المسيحية من أن تقهر وثنية الإغريق والرومان وتنتصر عليها... لا يكمن إلا في نظرتها التشاؤمية للحياة، وفي إقرارها الصريح بأن حالنا في هذه الدنيا هي حال بائسة إلى أقصى الحدود، وآثمة حتى العظم... هذا في

حين أن الوثنية كانت، على الضد من ذلك، مذهبًا يفيض تفاؤلًا وهذه الحقيقة، التي يستشعرها كل إنسان في أعماق وجدانه شعورًا عميقًا وموجعًا، قد فعلت فعلها في النفوس، وأفضت بالضرورة إلى استشعار الحاجة الماسة إلى الخلاص والفداء من هذا الشقاء المقيم» (WWR 2: 170). وهذا الموقف التشاؤمي يخلص إلى أن هذا العالم، على ما هو عليه من حال، عالم لا يستحق البقاء، بل ينبغي ألَّا يكون.

«فالروح الحقة والجوهر الأصيل للمسيحية، شأنها في ذلك شأن البراهمانية والبوذية، إنما يكمنان في إدراك تفاهة كل ضروب السعادة الأرضية وبطلانها الزائف، وفي الازدراء التام لها والإعراض الكلي عنها، ثم التوجه بالكلية إلى نمط من الوجود يختلف عنها كل الاختلاف، بل يناقضها في جوهره وغايته ومآله». ويزعم شوبنهاور، في معرض استعراضه لتاريخ الفلسفة، أن فلسفته هي الفلسفة الأولى والوحيدة التي نجحت في أن تصوغ في قوالب مفاهيمية مجردة، وبدقة نظرية متناهية، تلك الحقيقة الخالدة التي يدركها النُّساك والزُّهاد المتعبدون بصفاء حدسهم الفطري، ويعبِّرون عنها تجسيدًا حيًّا في مسلكهم العملي وحياتهم اليومية.

بيد أنه، ورغم أن شوبنهاور يشاطر المسيحية ازدراءها لهذا العالم الدنيوي الفاني ويقر نظرتها القائمة إليه، فإنه، على النقيض من ذلك، يرفض رفضًا قاطعًا ما تؤمن به المسيحية وما ترجوه من خلاص في عالم آخر ينعم بالكمال السرمدي والنعيم الأبدي، إذ يذهب شوبنهاور في حجاجه إلى أن ذلك العالم الذي «ينبغي له أن يكون» -أي ذلك العالم

المنشود المفعم بالسعادة الغامرة والنعيم الخالص، حيث تبلغ الإرادة غاية إشباعها وتتحقق لها كل أمانيها- هو عالم لا وجود له في الواقع، بل هو محض وهم وسراب لا يقر له قرار:

«حقًّا إن كل بني آدم ليودون الخلاص من شقاء الحياة وحتمية الفناء؛ ويتوقون، كما يُقال، إلى بلوغ السعادة الخالدة ودخول ملكوت السماوات، لكن لا بأقدامهم يسعون إليه، بل يشتهون أن تحملهم الطبيعة إلى ذلك النعيم حملًا على غير كد منهم. بيد أن هذا محال، فما الطبيعة إلا صورة لإرادتنا وظل لها. ومن ثَم، فليس في وسعها أن تصل بنا إلى شاطئ، إلا لتعود بنا من جديد إلى لجة الطبيعة. غير أن كل امرئ لَيدرك في حياته وعند مماته كم هو محفوف بالخطر وجوده، وكم هو زائل كيانه، ما دام جزءًا من هذه الطبيعة. وعليه، فإن هذا الوجود لحري بأن يُعد زلة أو غلطة، وما الخلاص إلا في الإعراض عنه» (WWR 2: 605).

ولئن كان في معارضته للرواقية يذهب إلى أن العقل قاصر عن منحنا السعادة في دنيانا هذه، فإنه في معارضته للمسيحية يقطع بعدم وجود عالم آخر سواها. ولئن كان على خطى القديس أوغسطين في نبذه لإيمان الرواقية المطلق بالعقل، فإنه في الآن ذاته ينكر بصرامة إيمان المسيحية بعالم آخر يقع خلف «وادي الدموع» هذا، أو ما يُعرَف بالعالم بوصفه إرادة للحياة.

وشوبنهاور هو في حقيقته «عدمي» بمفهوم نيتشه للكلمة. فالعدمي، كما يبيِّنه نيتشه، «هو ذاك الذي يرى أن العالم في صورته الراهنة ما كان

له أن يكون، وأن العالم في صورته المنشودة لا وجود له». ومن ثَم، يسعى شوبنهاور إلى بلورة علاج جذري للشقاء الإنساني، علاج يتلافى به ما يراه من زلل في كل من مذهب «المحايثة» الكلاسيكي ومذهب «المفارقة» المسيحي. فما من مخلِّص لنا، لا في الإله ولا في العقل. وعلى هذا، يؤسِّس شوبنهاور مذهبه في الخلاص على قواعد فلسفته الميتافيزيقية.

إذن، ما الأسس الأنطولوجية (الوجودية) التي يمكن أن تقوم عليها رؤية شوبنهاور «الإيجابية» (على نحو لافت) لشخصية القديس؟ في طرح يثير الكثير من الجدل، يحاجج شوبنهاور بأن العالم، كما هو في ذاته، ليس إلا إرادة حياة واحدة، غير قابلة للتجزئة، أزلية، لا غاية لها ولا مقصد. وبما أن جميع الأفراد ليسوا سوى تجليات ظاهرية (أو فينومينية) مؤقتة لهذه الإرادة الواحدة الأبدية للحياة، فإنهم بذلك يشاركون في أصل المعاناة كلها ويتجرعون كأسها. وعليه، يرى شوبنهاور أن الأنانيين الذين يسعون خلف مصالحهم الذاتية إلى درجة التسبب في معاناة الآخرين، إنما هم أشبه ما يكونون بشخصية ثيستيس الأسطورية، فهم يلتهمون لحمهم بأيديهم (WWR 1: 400).

ويحدِّد شوبنهاور مسلكين متمايزين لبلوغ المعرفة الميتافيزيقية، وكلاهما يفضي إلى إلغاء «الأنا» الفردية ومحو ذلك التصور السائد عن ذواتنا بوصفها «أنا» قائمة بذاتها، أو إرادة فردية للحياة منفصلة ومستقلة عن سائر العالم. «المسلك الأول» هو انكشاف هوية المرء واتحاده بالعالم، وهي معرفة تحويلية عميقة من شأنها أن تسكن إرادة

الفرد وتخمد جذوتها، لكن لا يبلغها إلا القديسون ونفوسهم النادرة. أما الطريق «الثاني» الأكثر شيوعًا، فهو من خلال مكابدة الألم وتجرع مرارة الأسى، وفي هذا السياق يقتبس شوبنهاور كلمات المعلم الروحي مايستر إيكهارت: «إن المعاناة هي أسرع دابة تحمل المرء إلى مراتع الكمال». ويزعم شوبنهاور أن المسلك الأول «هو الدربِ الضيق الذي يسلكه الصفوة المختارة؛ أي القديسون، ومن ثَم ينبغي اعتباره استثناءً نادر الحدوث»؛ أما المسلك الثاني فهو أمل الخلاص الوحيد المتاح للغالبية العظمى من البشر. ويشرح شوبنهاور المسلك الأول قائلًا: «إن أعيننا لتنفتح على معرفة أسمى وأرفع» من خلال تجارب غريبة خارقة للعادة، من شأنها أن تعلِّق تصوُّرنا المألوف للعالم وتوقف جريانه. فهو يرى أننا، من خلال هذه التجارب التي تربك إدراكنا المعتاد وتُحدِث فيه خلخلة، ننفذ ببصيرتنا إلى ما وراء ذلك الوهم السائد بأن العالم مؤلَّف من كيانات منفصلة متناثرة، لندرك بدلًا من ذلك أن جميع الظواهر ليست إلا تعبيرًا عن إرادة حياة واحدة أزلية خالدة. وإن هذه الرؤية النافذة التي تتجاوز تصوراتنا المألوفة للعالم لتكشف عن حقيقته كإرادة، تستلزم، كما يرى شوبنهاور، تحولًا جذريًّا وانقلابًا هائلًا في الكيان:

«فمن منظور الحقيقة المطلقة وطبيعة الأشياء في كنهها، لا مناص للمرء من أن يعتبر كل ما في هذا العالم من آلام ومعاناة كأنها آلامه هو ومعاناته الشخصية، ذلك أن الإدراك الذي ينفذ ببصيرته إلى ما وراء «مبدأ التفرد» الوهمي، ليرى أن تلك الحياة السعيدة التي قد يحياها المرء في غضون هذا الزمن، سواء كانت هبة من مصادفة

عمياء أو ثمرة لحصافة وحسن تدبير، وهو محاط في الوقت ذاته بمعاناة لا حصر لها لبشر لا يُحصون؛ كل هذا ليس في حقيقته إلا كحلم متسول يرى نفسه ملكًا، وهو حلم لا بد له أن يفيق منه يومًا ليكتشف أنه لم يكن سوى وهم عابر وسراب خادع هو الذي فصله عن حقيقة الألم والمعاناة التي هي جوهر حياته» (WWR 1: 338).

وبصرف النظر عن أيٍّ من هذين المسلكين نسلك لبلوغ هذه المعرفة الميتافيزيقية، فإن شوبنهاور يزعم أن هذه المعرفة تؤذن بالضرورة ببداية «إنكار إرادة الحياة» ونفيها، تلك الإرادة التي تجد تعبيرها الأوضح في نوازعنا الذاتية وأهوائنا المتقلبة. ولكن، لمَ يتوقف خلاصنا المنشود على إنكار «إرادة الحياة» هذه بالذات؟ يجيب شوبنهاور بأن الأمر كذلك لأن «أن تريد هو أن تعاني». فكل إرادة، كما يؤكد، إنما تنبع في أصلها من حاجة وافتقار، ومن ثَم فهي تنبثق من صميم المعاناة. «وكل سعي دؤوب وجهد جهيد»، كما يقرر، «إنما مبعثه العوز والنقص، وعدم الرضا عن حال المرء، وهو بالتالي ضرب من المعاناة ما دام لم يُشبَع ولم يجد غايته» (WWR 1: 336).

وبالنظر إلى أن «إرادة الحياة» هذه تشكِّل جوهر طبعنا وماهيتنا، فإنه حتى لو قُدِّر لنا بالفعل أن نُشبع هوى من أهوائنا الخاصة -وهو أمر يعتبره شوبنهاور، في كل الأحوال، استثناءً يؤكد القاعدة ولا ينفيها- فإن هذا الهوى المشبع سرعان ما يحل محله هوى آخر يتجه نحو موضوع جديد، أو تخلفه تلك الرغبة العائمة التي لا موضوع لها، والتي يسميها هو «الملل» أو «الضجر». «ومن هنا»، كما يكتب شوبنهاور،

«فإن الحياة تتأرجح كالرقاص جيئة وذهابًا بين الألم والملل؛ والواقع أن هذين هما العنصران اللذان تتألف منهما الحياة في نهاية المطاف ونُصاغ منهما مادتها».

«فإذا صحَّت هذه الرؤية الميتافيزيقية واستقامت دعائمها»، هكذا يستدل شوبنهاور، «فإنها لتبرهن أبلغ برهان على أننا عاجزون عن الإفلات من قبضة المعاناة ما دمنا مصرين على تأكيد «إرادة الحياة» فينا والتشبث بحبالها الواهية». إننا، والحال هذه، لا نستطيع أن نبلغ السعادة الحقة في هذه الحياة الدنيا، فـ«الحياة المباركة» المنشودة، تلك التي تنعم بالرضا الكامل والقناعة التامة، ولا يعكِّر صفوها كدر الرغبة أو نزوع الإرادة، ليست في حقيقتها إلا تناقضًا في الألفاظ وضربًا من المستحيل الذي لا يتحقق. فإذا كان جوهر الكيان الإنساني هو «أن يريد»، وإذا كانت الإرادة في ذاتها هي عين المعاناة، فإن خلاصنا المنشود يقتضي بالضرورة، ويستلزم حتمًا، تحولًا جذريًّا متعاليًا، إذ لا مناص لنا من أن نمر بانقلاب كلي في صميم وجودنا، نتحول به من مجرد مخلوق تدفعه الإرادة وتسيِّره الأهواء، إلى قديس منزَّه عن الإرادة، متحرر من قيودها:

«إن تلك الحقيقة الجوهرية العظمى التي تنطوي عليها المسيحية، وكذلك البراهمانية والبوذية، لهي الحاجة الماسة إلى الخلاص من وجود قد أُسلم برمته إلى براثن المعاناة وقبضة الموت، وإمكانية بلوغ هذا الخلاص المنشود من خلال إنكار الإرادة ونفيها، وبالتالي عبر معارضة صارمة وحاسمة لناموس الطبيعة ذاته، أقول إن هذه الحقيقة لتفوق كل مقارنة، وهي، من دون أدنى ريب، أهم

حقيقة يمكن أن يتوصل إليها العقل البشري أو يدركها الوجدان الإنساني» (WWR 2: 628).

وكما ألفينا سابقًا، فإن شوبنهاور، وإن كان يرفض كل مذاهب وحدة الوجود وصيغ الإيمان التقليدية بإله شخصي، يكتشف مع ذلك بصيصًا من الحقيقة الساطعة في تلك الممارسات النُّسكية والرياضات التقشفية (٣) التي تشترك فيها البوذية والبراهمانية والمسيحية على حد سواء، فهذه الممارسات، كما يعبِّر هو عن ذلك، تحمل في طياتها «أسمى حقيقة شعرية وأرفع دلالة ممكنة». فجوهر الصدق في هذه الديانات، كما يؤكد، لا يكمن في منظوماتها العقدية الميتافيزيقية، بل يتجلى في ممارساتها النُّسكية التي من شأنها أن تجعل إرادة الحياة تنقلب على نفسها وتناهض ذاتها. فهو يرى أننا، من خلال التعظيم المتعمد لمعاناتنا الذاتية عبر ضروب التقشف المتطرف، نستطيع أن نفني ذواتنا ونمحوها بوصفها مجرد تعبيرات عن إرادة الحياة، تلك الإرادة التي هي العلة الأولى لشقائنا.

فمن خلال النُّسُك أو ما يُعرَف بـ«إماتة الذات» وقمع الجسد، ينمِّي القديسون في نفوسهم نفورًا عميقًا من «الفعل الإرادي» ذاته، وفي سياق هذه المجاهدة يصلون إلى إنكار «إرادة الحياة» بدلًا من تأكيدها والتشبث بها. وفي الوقت ذاته، فإن هذه الممارسات النُّسكية؛ ومنها مقابلة الشر بالخير، والعفة الطوعية، ونبذ كل صور اللذة والمتعة، والتخلي عن جميع الممتلكات الدنيوية، واختيار الفقر طواعية، والمواظبة على الصوم، تعزِّز معرفتهم الميتافيزيقية الراسخة بأن الإرادة

هي عين المعاناة، وذلك من خلال الربط الدائم والمستمر بين أفعالهم الإرادية وبين التجربة المباشرة للألم. ويعرِّف شوبنهاور «النُّسك» بأنه نمط الحياة الذي يمنح هذه الحقيقة الميتافيزيقية شكلًا مرئيًّا وتجسيدًا عمليًّا. فالنُّسك، كما يصوِّره، هو «الكسر المتعمَّد للإرادة من خلال هجر ما هو ممتع ولذيذ، والبحث الدؤوب عما هو كريه ومؤلم، واختيار أسلوب حياة قوامه التوبة الدائمة وتقريع الذات وتعذيب النفس، وذلك بغية الإماتة المستمرة للإرادة وإخماد جذوتها».

إن النُّسك يعلِّم القديسين كيف يُعرِضون عن إرادة الحياة بوصفها مصدرًا أصيلًا للشقاء والمعاناة، بدلًا من السعي وراء إشباعها على أمل واهم كاذب بأنها قد تفضي بهم يومًا إلى السعادة المنشودة. فالقديسون يتعمدون تكثيف الألم الذي يعلمون علم اليقين أنه لا بد أن يلازم كل فعل إرادي، ويفعلون ذلك بأن يفرضوا على أنفسهم معاناة دائمة لا تنقطع، وأن يرحِّبوا بكل مصيبة عارضة تنزل بهم، وبكل شر متعمَّد يُرتَكب ضدهم. وهم إنما يفعلون ذلك «حتى يواصلوا كسر إرادتهم وإخمادها من خلال الحرمان المتواصل والمعاناة الدائمة، ذلك أن القديس يدرك تمام الإدراك كنه هذه الإرادة، ويمقتها أشد المقت، بوصفها المصدر الأول لوجوده المعذب هو، ولوجود العالم المعذب بأسره».

فإذا كان حكماء الأقدمين يسعون جاهدين إلى تهذيب إرادتهم بعقلانية حتى يحتملوا المعاناة بهدوء ومن دون شكوى، بوصفها قدرًا محتومًا لا مفر منه، فإن قديسي شوبنهاور النُّساك، على النقيض من ذلك، يهدفون إلى القضاء التام على الإرادة ذاتها، تلك التي هي

الينبوع الأول لكل ما نعانيه من شقاء. إن الممارسات النُّسكية، في هذا المنظور، تحوِّل المخلوق المريد ذا الأهواء إلى قديس منزَّه عن الإرادة، متحرر من نيرها، وفي سياق هذا التحول الجذري يتحقق «الإلغاء الذاتي الكامل للإرادة ونفيها المطلق، والغياب الحقيقي لكل إرادة، وهو الأمر الوحيد الذي يمكنه أن يوقف إلى الأبد نزوات الإرادة المتأججة ويسكن ثائرتها، والسبيل الأوحد الذي يمكن أن يهب الإنسان القناعة الأبدية والرضا السرمدي، والطريق الفريد الذي يمكن أن يفضي إلى خلاص العالم بأسره» (WWR 1: 389).

فالقديسون على مذهب شوبنهاور لا يحاولون أن يتقبلوا المعاناة بسكينة وهدوء بوصفها قدرًا كونيًّا عامًّا، بل إنهم يسعون إلى أن يتحرروا من المعاناة تحررًا كاملًا لا يشوبه نقص. وخلاص القديس هذا، كما يصرِّح شوبنهاور، يتطلب «إنكار الذات والتخلي عنها، ذلك أن الذات الحقيقية في جوهرها ليست سوى إرادة الحياة ذاتها». وكما يلمح استشهاد شوبنهاور بالمتصوف المسيحي من أواخر العصور الوسطى، توما الكمبيسي، فإن هذا الخلاص يتطلب الاقتداء بالمسيح والتشبه به. ويرى شوبنهاور في هذا علاجًا جذريًّا، بقدر ما يستلزم انقلابًا جوهريًّا على حقيقة ذواتنا، التي هي في نهاية المطاف تجسيد لإرادة الحياة.

وهو علاج جذري أيضًا بمعنى آخر: فالخلاص يقتضي أن يُشفَى القلب البشري من «شهوة التمتع باللذات، بل ومن شهوة العيش ذاتها والرغبة في البقاء». فالقديس على مذهب شوبنهاور لا ينكر قيمة حياته الخاصة الفردية فحسب، بل إنه ينكر قيمة جوهر الحياة برمتها؛ أي

إرادة الحياة ذاتها. «فالإدراك الكامل لكنه العالم وجوهره الخفي يعمل بمثابة مسكن أو مهدئ للإرادة، ويقود إلى حالة من الاستسلام والتسليم المطلق، لا بمعنى التخلي عن الحياة فحسب، بل بمعنى التخلي عن إرادة الحياة بأسرها وهجرها هجرًا تامًّا».

ويتجلى موقف شوبنهاور هذا بجلاء تام في التمييز الدقيق الذي يقيمه بين النسك الذي مارسه الكلبيون الأقدمون، وذلك الذي عرفه القديسون المتدينون والتائبون، فضلًا عن «السمنيين» (وهم رهبان بوذيون أو جاينيون) و«السنياسيين» (وهم زُهاد الهندوس ونُساكهم). ففي الظاهر، كما يلاحظ شوبنهاور، يبدو أن الكلبيين لا يختلفون كثيرًا عن الرهبان والسنياسيين، فكلا الفريقين يمارس أشكالًا متشابهة من التقشف والزهد في متاع الدنيا. غير أن الكلبيين القدماء والقديسين المتدينين، وإن اتخذوا من النسك مسلكًا للحياة، فإنهم يهدفون من وراء ذلك إلى غايات تختلف اختلافًا جذريًّا وتتباين تباينًا شاسعًا.

فالنُّساك المسيحيون والهنود يمارسون النبذ الطوعي للذات وإماتة الجسد بغية «تجاوز حدود هذه الحياة الفانية والسمو فوقها»، في حين لا يهدف الكلبيون من وراء تقشفهم إلا إلى بلوغ السعادة وتحقيقها في كنف هذه الحياة الدنيا ذاتها. ومن هذا المنطلق، يحاجج شوبنهاور بأن الكلبية، شأنها في ذلك شأن الرواقية، لا تعمل على تصحيح ذلك «الخطأ الفطري» الذي يدَّعي شوبنهاور أنه «متأصل فينا ومتجذر في طبيعتنا»، بل إنها، على النقيض من ذلك، تُديم هذا الخطأ وتكرِّس هذا الوهم باعتقادها الراسخ أن السعادة ممكنة التحقق في هذه الحياة الدنيا.

ويسهب شوبنهاور في تفصيل هذا التميز الدقيق بين القديس والحكيم، متناولًا إياه من زاوية التقابل الجوهري بين فضيلة التواضع ورذيلة الكبرياء. فيشرح قائلًا: «إن الفرق الأساسي بين روح المذهب الكلبي وروح النسك والزهد، ليتجلى بأوضح صورة في ذلك التواضع الأصيل الذي يُعد من صميم النسك وجوهره، لكنه في الوقت ذاته غريب كل الغرابة عن المذهب الكلبي، بل إن هذا الأخير، على النقيض من ذلك تمامًا، يضع نصب عينيه الكبرياء والتعالي وازدراء سائر البشر» (WWR 2: 155; see also Foucault, 2011: 262).

ويرى شوبنهاور أن الكلبيين والرواقيين، بدلًا من أن يمارسوا الرياضات النُّسكية لغاية تدريب أنفسهم على إنكار إرادة الحياة وقمعها، فإنهم إنما فعلوا ذلك ليبلغوا حالة من المناعة الذاتية والحصانة النفسية ثم ليفتخروا بها ويتيهوا بها عجبًا [راجع ٢,٥ أعلاه]. فالكلبيون الأقدمون، على سبيل المثال، قد حاولوا أن يستأثروا بالمجد لأنفسهم وأن ينسبوه إلى ذواتهم، وذلك بادعائهم أنهم هم، لا غيرهم، الأبطال الأولمبيون الحقيقيون الجديرون بالتتويج (Desmond, 2006: 107; see, e.g., DL 6.33, 6.43).

إن النُّساك المتدينين الذين ينكرون ذواتهم، كما يرى شوبنهاور، إنما يعبِّرون في حياتهم التي تتسم بإماتة الذات وقمع الجسد عن «إدراكهم الحدسي المباشر للعالم وجوهره الخفي». فهم يجسِّدون الحقيقة المطلقة في مسلكهم الحياتي وطريقتهم في العيش، لا في مجرد أقوالهم النظرية. فالمعرفة الحدسية بالعالم كما هو في ذاته (أي عالم النومينون)،

كما يزعم شوبنهاور، إنما تجد «تعبيرها الأكمل والأصدق» ليس في قوالب المفاهيم المجردة، بل «فقط وحصرًا» في «أفعال الناسك» وسيرته العملية. وإذا أردنا أن نفهم حق الفهم تلك الحقيقة الميتافيزيقية التي يسبر هؤلاء النُّساك أغوارها ويكشفون عن كنهها، فإننا، كما يقترح شوبنهاور، لا مناص لنا من أن نتجاوز مفاهيمهم الفلسفية المجردة وأن ندرس حياتهم الفعلية وسيرهم الذاتية (١٠)، لا أن نقف عند حدود عقائدهم الجامدة وما قد يشوبها من أوهام وخرافات.

فتبعًا للفيلسوف الحق، كما يؤكد شوبنهاور، فإن سير حياة النُّساك المسيحيين والبوذيين والهندوس، تلك السير التي تكشف لنا عن قديسين «تغلبوا على العالم وقهروا أهواءه»، لهي «أنفع بما لا يُقاس، وأعظم أهمية بما لا يُضاهى» من كتاب «السير المتوازية» لبلوتارخ، ذلك الكتاب الذي يعرض لنا صور أبطال اليونان والرومان الذين «غزوا العالم وفتحوا الممالك»، ومن بينهم رواقيون مشهورون، من أمثال كاتو الأصغر.

٩.٥. الخلاص عند شوبنهاور

إذن، ما مسلك الناسك الشوبنهاوري في الحياة؟ وكيف يواصل الزُّهاد حياتهم بعد أن يتمكنوا من إسكات ذلك النداء الفاتن، أو تلك الأغنية الساحرة التي ما فتئت «إرادة الحياة» تغريهم بها؟ من الأمور التي تدعو إلى التأمل والفضول، أن شوبنهاور، في معرض إجابته عن هذا السؤال، يطمس الحدود الفاصلة ويمزج بين مسلك الحياة الجمالي ومسلك الحياة النسكي، بل ويقيم وشائج قربى بين شخصية القديس وشخصية الفنان. أو بعبارة أدق وأكثر تحديدًا، فإنه يتصور تلك السكينة التي يبلغها

الناسك والهدوء الذي يغمر روحه، على أنهما التحقق الأكمل والأنقى لتلك اللذة التي يجدها الفنان في إبداعه وتلك المتعة التي يستشعرها في تجربته الجمالية. ومن هذا المنطلق إذن، يمكن القول بأن النسك، في أحد أهم تجلياته، هو ذروة المذهب الجمالي وقمة النزعة الفنية.

والواقع أن رؤية شوبنهاور للخلاص الذي يتحقق عن طريق النسك، تتمحور بصورة أساسية حول تصوره الخاص لطبيعة المتعة الجمالية، وهو تصور استمده من ذلك التوليف الفكري الذي أقامه بين المثالية الأفلاطونية والمثالية الكانطية. ومن ثَم، فلا مناص لنا من أن نتوقف قليلًا لنتفحص نظريته الجمالية هذه، حتى يتسنى لنا أن ندرك على وجه الدقة بأي معنى يمكن للنسك أن يكون هو التمام والكمال للمذهب الجمالي في أرقى صوره.

ويعمل شوبنهاور على إيضاح مفهومه هذا للمتعة الجمالية من خلال عقد مقارنة حادة، لا تخلو من إجحاف وتمييز، بين الإدراك الفني والإدراك العادي المألوف، إذ يزعم أن المعرفة العادية والمعرفة العلمية كلتيهما ليستا سوى تجسيدين وأداتين لـ«إرادة الحياة» القاهرة، تلك الإرادة التي تفصح عن ذاتها وتتجلى في بواعث «الأنا» الفردية وأفعالها وسلوكياتها. فهو يرى أن «الأنا»، من خلال الإدراك العادي، إنما تنظر إلى العالم من خلال عدسة دوافعها الخاصة، فترى فيه تجسيدًا حيًّا لإرادة الحياة. وبهذا الاعتبار، تسعى «الأنا» جاهدة للحفاظ على بقائها وإكثار النسل واستمرار النوع. أما العلم، في نظر شوبنهاور، فليس إلا أداة عملية أشد فعالية ونجاعة بكثير، تنسِّق «الأنا» من خلالها جهودها

العملية الدؤوبة، وإن كانت في نهاية المطاف عبثية، لإشباع «إرادة الحياة» التي لا ترتوي ولا تشبع. إنه يتصور العلم، إذن، عقلًا حسابيًّا محضًا، أو أداة ذرائعية لا أكثر.

وعليه، فإن القاعدة العامة، كما يقرر، هي أن الإدراك «في خدمة الإرادة كليًّا دومًا». فالإدراك، في هذا المنظور، مستعبَد لإرادة الحياة، ومسخَّر لخدمة أغراضها. وفي واحدة من أشهر فقراته وأعمقها دلالة، يستلهم شوبنهاور سلسلة من الأساطير اليونانية القديمة التي تتناول قصص العقاب الأبدي، ليصوِّر من خلالها العواقب الوخيمة والنتائج المفجعة لهذا الاستعباد الذي يرزح تحته الإدراك البشري:

«فما دام وعينا مستغرقًا في إرادتنا ومملوءًا بها، وما دمنا مستسلمين لضغوط الرغبات الجامحة وما يصاحبها من آمال لا تنقطع ومخاوف لا تهدأ، وما دمنا، في نهاية المطاف، مجرد «ذات مريدة» تسعى وتشتهي، فلن ننعم أبدًا بسعادة خالدة أو سلام دائم... وهكذا، تظل الذات المريدة معلقة على «عجلة إكسيون» التي تدور بها بلا هوادة، وتظل كبنات دانوس الخمسين يستقين الماء بغربال مثقوب فلا يرتوين أبدًا، وهي بعينها صورة تانتالوس المعذب، يتوق أبدًا إلى ماء يفر منه» (WWR 1: 220).

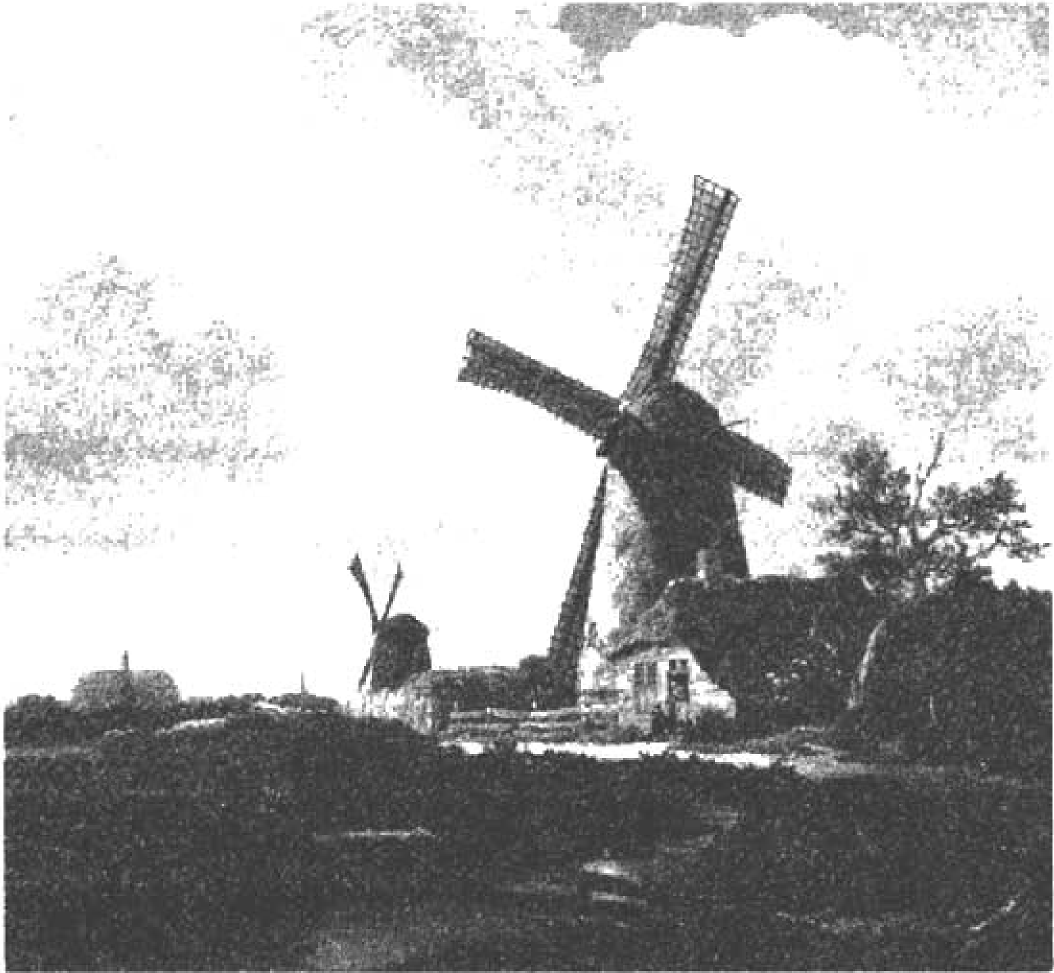
بيد أن شوبنهاور، ورغم هذه النظرة القاتمة، يرى أن ثمة استثناءً وحيدًا يؤكد القاعدة العامة التي تقضي باستعباد الإدراك للإرادة. وهذا الاستثناء ليس سوى الإدراك الجمالي، فهو الوعي وقد تحرر من أغلال «إرادة الحياة» وانفك من قيودها. فالتأمل الجمالي، كما يؤكد شوبنهاور،

هو الذي يحررنا من دوامة «عجلة إكسيون» وعذابها الأبدي، وذلك من خلال رفعه وإزالته لـ:

«... ذلك الحجاب الذي يفصلنا عن تيار الإرادة المتدفق الذي لا ينتهي، منتزعًا الإدراك من أغلال عبوديته لتلك الإرادة القاهرة، وحينئذ لا يعود انتباهنا منصرفًا إلى بواعث الفعل الإرادي ودوافعه، بل يمتد ليدرك الأشياء وقد تحررت من كل صلة تربطها بالإرادة، ومن ثَم يتأملها من دون أي مصلحة ذاتية، متجردًا عن كل هوى شخصي، وبموضوعية خالصة وصفاء تام؛ إنها تلك الحالة المنشودة الخالية من الألم، التي اعتبرها أبيقور الخير الأسمى وغاية الغايات، وهي ذاتها حال الآلهة في عليائهم، ففي تلك اللحظة، ولهنيهة وجيزة، نتحرر من ضغط الإرادة الرهيب الذي يرزح تحته كاهلنا، ونحتفل بسبت الراحة والانعتاق من عبودية الفعل الإرادي التي تشبه الأشغال الشاقة، وعندها فقط، تتوقف «عجلة إكسيون» الرهيبة عن الدوران» (WWR 1: 220).

ويمكننا أن نلمح في تحليل شوبنهاور للإدراك الجمالي كلًّا من خيوط الاتصال ونقاط الاختلاف بين «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» في صورتها القديمة، وبين ذلك المخرج التشاؤمي الذي يقترحه شوبنهاور نفسه للحياة، إذ يزعم شوبنهاور أن العباقرة من الفنانين بمكنهم، ولو للحظات عابرة، أن يبلغوا الغاية الأسمى التي كانت تنشدها المدارس الفلسفية القديمة؛ ألا وهي: «الأتاراكسيا» أو طمأنينة النفس المطلقة. فالتأمل الجمالي، كما يصوره هو، ليس إلا «حالة ذهنية مسالمة، وادعة، خالية من أي إرادة».

ويرى شوبنهاور أننا نستطيع أن نستشف هذا المعنى ونتبينه في ذلك اللون الفني الذي برع فيه كبار الرسامين الهولنديين، ونعني به فن «الحياة الصامتة» أو «الطبيعة الصامتة»، وكذلك في المناظر الطبيعية التي أبدعتها ريشة فنان مثل رويسدل، فهذه الأعمال لا تعكس فقط ما كان يتمتع به أولئك الفنانون من سكينة داخلية عميقة، بل إنها لَتُحدِث هذه السكينة ذاتها في نفس المشاهد وتفيض بها عليه:



الشكل ٩.١: جاكوب فان رويسدل، منظر طبيعي لطواحين الهواء بالقرب من هارلم (١٦٥١م)

المصدر: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Van_Ruisdael,_Jacob_-_Landscape_with_Windmills_near_Haarlem_-_Google_Art_Project.jpg

ففي التأمل الخالص في الجمال، كما يزعم شوبنهاور، تتحول .ات المدركة إلى «ذات عارفة خالصة»، يكون موضوعها الأسمى هو لفكرة» أو «المثال» بالمعنى الأفلاطوني. غير أن العباقرة من الفنانين، ن كانوا يبلغون هذه السكينة الشبيهة بسكينة الآلهة، فإنما يبلغونها من لال القضاء التام على الإرادة وإلغائها، لا من خلال مجرد ممارسة العقل سملي لتهذيبها كما كان يسعى إلى ذلك الحكيم الرواقي أو الأبيقوري. لإدراك الجمالي يتطلب تحولًا جوهريًّا في الذات، تنتقل به من مجرد ئن تدفعه الإرادة إلى «ذات عارفة خالصة»؛ أو كما يعبِّر هو عن ذلك، . «ارتقاء الوعي إلى مرتبة الذات العارفة الخالصة، والمنزهة عن الإرادة، لمتعالية عن قيود الزمان، والمستقلة عن سائر العلائق والارتباطات».

ويرى شوبنهاور أن الخلاص الذي يناله الناسك إنما يكمن في بالغة في هذه التجربة الجمالية القائمة على التأمل الخالي من الإرادة، ي تطهيرها وتصفيتها من كل شائبة. فبعد أن يتمكن النُّساك من إسكات ادة الحياة في دواخلهم بصورة قاطعة ونهائية من خلال ممارسات إماتة .ات وقمع الجسد، لا يعودون شيئًا آخر سوى ذوات عارفة خالصة، حررة تحررًا دائمًا من عناء الفعل الإرادي وكرب الرغبة. وهكذا، سور شوبنهاور الخلاص الذي يتحقق بالنسك على أنه شبيه بذلك أمل الجمالي الثابت الذي لا يتزعزع، وذلك الصفاء الذي لا يشوبه كدر:

«ويمكننا أن نستشف من هذا كله أي حياة هانئة مباركة لا بد أن يحياها ذلك الإنسان الذي لم تعد إرادته مجرد مُسكَّنة للحظات عابرة، كما هي الحال في متعة التأمل في الجميل، بل قد هدأت

سورتها إلى الأبد، بل وانطفأت جذوتها تمامًا إلا من تلك الشرارة الأخيرة الواهنة المتوهجة التي تُبقي على رمق الجسد، ثم تنطفئ هي الأخرى مع انطفائه. إن مثل هذا الإنسان، الذي بعد صراعات مريرة لا تُحصى مع طبعه ونوازع نفسه، قد ظفر في نهاية المطاف بنصر مؤزر كامل، لا يبقى منه إلا كائن عارف خالص، وذات مدركة محضة، كمرآة صقيلة للعالم لا تشوب صفاءها شائبة ولا يعكِّر نقاءها كدر. لا شيء بعد الآن يمكن أن يقلقه أو يزعجه، ولا شيء يمكن أن يثير فيه لواعج الهوى أو يستفز انفعالاته، ذلك أنه قد قطع بحد السيف تلك الآلاف من خيوط الإرادة التي تشدنا وثاقًا إلى هذا العالم، والتي تتخذ شكل رغبات جامحة، ومخاوف مسيطرة، وحسد لئيم، وغضب أعمى، فتتقاذفنا ذات اليمين وذات الشمال في خضم معاناة لا تهدأ وألم لا ينقطع» (WWR 1: 417).

يزعم شوبنهاور إذن أن النُّساك الذين ينكرون «إرادة الحياة» ويقمعونها في ذواتهم، هم وحدهم من يبلغون الخلاص الحقيقي وينالون النجاة الكاملة، وهذا يعني، بعبارة أخرى، أنهم يقهرون شر المعاناة ويتغلبون على رهبة الموت، تلك الرهبة التي رأينا سابقًا كيف يعتبرها هو الدافع الأصيل إلى التفلسف الحق. فإذا كفَّ النُّساك عن «إرادة إرادة الحياة» ولم يعودوا يتعلقون بها، فإن معاناتهم الشخصية وموتهم الجسدي يصبحان عندئذ أمرين لا يلقون لهما بالًا على الإطلاق، ولا يثيران في نفوسهم أدنى قدر من الاكتراث أو الجزع. فالناسك على مذهب شوبنهاور، وكما يعبِّر هو عن ذلك بأسلوبه الخاص:

«... يرمق بعين هادئة ساكنة أشباح هذا العالم الزائل، ويبتسم في وجه أطيافه التي كانت يومًا ما تملك القدرة على أن تهز وجدانه وتقلق باله وتعذِّب عقله، أما الآن، فقد غدت تقف أمامه لا تثير فيه أدنى اكتراث أو اهتمام، شأنها في ذلك شأن قطع الشطرنج المتناثرة بعد أن وضعت المعركة أوزارها وانتهت اللعبة... فالحياة وكل ما فيها من أشكال وصور، إنما تمر من أمامه مرور الكرام، وتنساب انسياب الظهور العابر، أو كأنها حلم صباحي وديع يمر بخاطر امرئ نصف مستيقظ، بدأت أنوار الحقيقة تتسلل من خلاله رويدًا رويدًا، فلم يعد لذلك الحلم قدرة على أن يخدعه أو يضلله بعد الآن. وتمامًا كما يتلاشى هذا الحلم في سكون، كذلك تختفي الحياة وأشكالها في نهاية المطاف، من دون أي انتقال عنيف أو تحول فجائي قاسٍ» (WWR 1: 417).

بيد أن شوبنهاور يؤكد، رغم ذلك، أنه حتى حين يبلغ الإدراك مرتبة «مُسكِّن الإرادة» أو مُهدِّئها، فإن النُّساك لا يظفرون «بالسلام والنعيم» كحيازة أبدية أو ملك دائم، بل إن نفي الإرادة وقمعها هما، على النقيض من ذلك، أمران يتعين عليهم أن يكافحوا لاستعادتهما وتحقيقهما مجددًا وباستمرار من خلال مجاهدة عملية لا تعرف الكلل. فإرادة الحياة ما فتئت تسعى جاهدة لتأكيد ذاتها من جديد، ولا تكف عن تجديد محاولاتها. ويكتب شوبنهاور في هذا الصدد: «إن سكينة القديس ليست إلا زهرة تتفتح من رحم التغلب المتواصل على الإرادة، ونحن نرى الصراع الدائم مع إرادة الحياة بمثابة التربة الخصبة التي

تنبت منها هذه الزهرة، ففي هذه الحياة الدنيا، لا يمكن لأحد أن ينعم بسلام خالد أو طمأنينة لا يعكِّر صفوها شيء».

وبعبارة أخرى، يقر شوبنهاور بأن مسلك الحياة النُّسكي، في حقيقة الأمر وفي واقع الممارسة، ليس إلا صراعًا مستمرًّا لا يهدأ للتغلب على إرادة الحياة وكبح جماحها. ولبلوغ هذه الغاية، لا مناص للناسك من أن يوظِّف عمدًا، وبإصرار لا يلين، سلسلة من الممارسات النُّسكية القائمة على إماتة الذات وقمع الجسد، وذلك بغية دحر إرادة الحياة تلك التي ما تنفك تجدِّد نفسها وتعاود الظهور. ولهذا، فإن نُساك شوبنهاور، شأنهم في ذلك شأن سقراط كما يصوِّره لنا أفلاطون في محاورة «فيدون»، يرحِّبون بالموت أيَّما ترحيب، ويستقبلونه بسرور ورضا، بوصفه النهاية الحاسمة والفصل الأخير لإرادتهم الخاصة للحياة. فأولئك الذين انطفأت في دواخلهم جذوة الإرادة تمامًا «لا يمكن أن يجدوا في موت الجسد أي مرارة... بل إن هذا الموت، في حقيقة الأمر، لهو موضع ترحيب كبير لديهم»، إذ هو «ساعة الخلاص الحق» (PP 2: 168).

ويختتم شوبنهاور عمله الفلسفي الأضخم بالتوقف عند «اعتراض» جوهري قد يُثار ضد رؤيته الخلاصية التي طرحها. ويشرح هذا الاعتراض قائلًا: «إن المأخذ الأساسي هو أنه ما إن ينجح بحثنا الفلسفي في نهاية المطاف في أن يضع نصب أعيننا ذلك النفي المطلق لكل فعل إرادي وذلك الهجر التام لكل رغبة متجليًا في ظاهرة القداسة الكاملة، وبذلك يتحقق الخلاص من عالم يقدِّم لنا كيانه بأسره على أنه شقاء ومعاناة، أقول ما إن يتحقق ذلك، حتى يبدو هذا الانتقال كأنه مجرد عبور إلى

«عدم فارغ» أو «لا شيء». ولكن، ما الذي يعنيه شوبنهاور بمصطلحَي «الوجود» و«العدم» في هذا السياق؟

يرى شوبنهاور أن ما نقبله نحن على أنه «إيجابي» أو «وجود»، وما ينفيه النُّساك ويتخلون عنه سعيًا وراء «اللا شيء»، ليس في حقيقته سوى «عالم التمثل» (أو التصور)، ذلك العالم الذي هو بمثابة المرآة التي تتعرف فيها «إرادة الحياة» على ذاتها وتتجلى فيها صورها. وبعبارة أخرى، فإن نُساك شوبنهاور لا يمثِّلون الظواهر ولا يعكسونها في وعيهم كمرآة. فهم لا يعرفون شيئًا عما تتصوره الذات المريدة، أو تلك «الأنا العادية» التي هي مجرد مرآة عاكسة للعالم، باعتباره «وجودًا»، ونعني بذلك «تلك النزعات والدوافع المتصلة التي لا هدف لها ولا تعرف وقفة أو استراحة... أي ظهور الإرادة بأكملها، بل وفي نهاية المطاف أشكالها الكلية أيضًا، كالزمان والمكان، وكذلك هيئتها الأساسية الجوهرية الأخيرة؛ ألا وهي ثنائية الذات والموضوع». ويلاحظ شوبنهاور أن «نفي الإرادة، وإلغاءها، وتحويل اتجاهها، هو أيضًا إلغاء للعالم واختفاء له، فهو (أي العالم) ليس سوى مرآتها العاكسة».

وبتعبير آخر، فإن النقطة الجوهرية التي يود شوبنهاور تأكيدها هي أن النُّساك لا يمكنهم أن يكونوا مرآة تعكس العالم، ذلك لأنهم قد ألغوا في ذواتهم «إرادة الحياة» تلك التي هي الدافع الأصيل الذي يحفِّزنا عادة على تمثل هذا العالم في صورة ظواهر متمايزة زمانيًّا ومكانيًّا، ومترابطة فيما بينها بعلائق سببية. ويوجز شوبنهاور هذه النقطة بعبارة خاطفة: «لا إرادة: فلا تمثل، ولا عالم» (WWR 1: 438). «فمع إلغاء الإرادة،

يذوب العالم ويتلاشى، ولا يبقى أمامنا سوى العدم المطلق، أو اللا شيء المحض» (WWR 1: 438).

وعليه، فإن العالم الخالي من الإرادة، ذلك الذي يمثِّل الغاية القصوى والهدف الأسمى في رؤية شوبنهاور الخلاصية، هو، في نظره، عالم يتجاوز حدود أي معرفة إيجابية ممكنة، ويستعصي على كل وصف أو تحديد. وفي سياق تأمله العميق في خاتمة الكتاب الرابع من الجزء الأول لمؤلفه «العالم إرادة وتمثلًا»، وهي الخاتمة التي يصفها بأنها تمثل ذروة تعاليمه وأسمى ما جاد به فكره، يكتب شوبنهاور قائلًا:

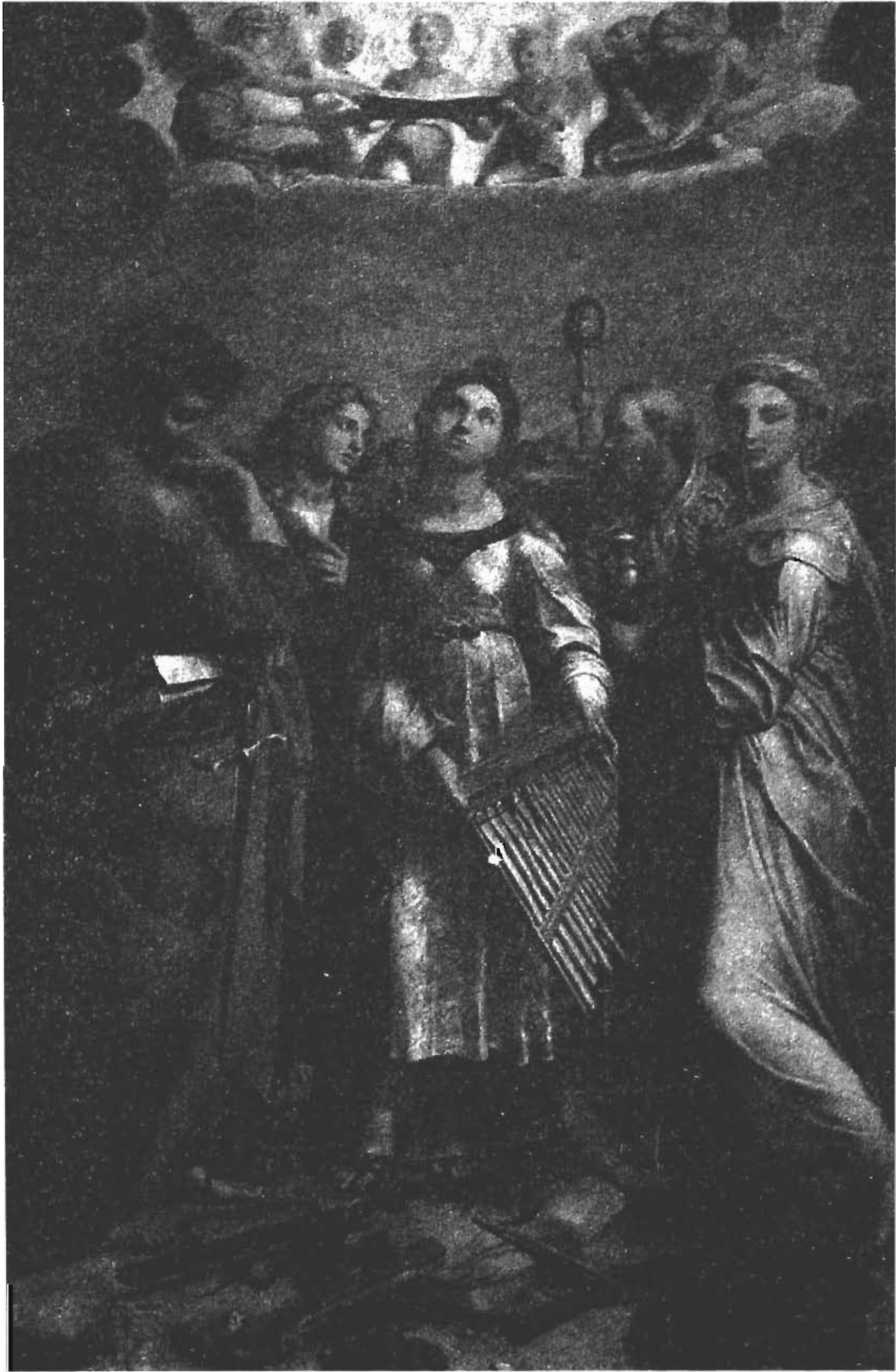
«إنها [أي الفلسفة في هذا المقام الأسمى] لا تستطيع الحديث، إلا عما تم إنكاره والتخلي عنه؛ أما ما يُكتسَب في مقابل ذلك، وما يتم بلوغه والظفر به، فإنها لتجد نفسها مضطرة إلى أن تصفه بأنه «عدم» أو «لا شيء»؛ ولا يسعها أن تضيف إلى ذلك سوى هذا العزاء، وهو أنه قد يكون مجرد «عدم نسبي»، لا «عدمًا مطلقًا». ذلك أنه إذا كان شيء ما ليس واحدًا من بين جميع الأشياء التي نعرفها وندركها، فمن المؤكد أنه بالنسبة إلينا، عمومًا، ليس بشيء على الإطلاق. بيد أن هذا لا يستتبع بالضرورة أنه «عدم مطلق»؛ أي أنه لا بد أن يكون عدمًا من كل وجهة نظر ممكنة وبكل معنى يمكن تصوره، بل كل ما في الأمر أننا مقيدون بمعرفة سلبية تمامًا عنه، لا نعرف من خلالها إلا ما ليس هو؛ ولعل هذا القصور يكمن، على الأرجح، في محدودية أفقنا الإدراكي وضيق وجهة نظرنا» (WWR 2: 612).

وعليه، فإن شوبنهاور لا يتهرب من الإقرار بأن الإنكار النُّسكي للإرادة يفضي في نهاية المطاف إلى حالة «لا يبقى أمامنا فيها سوى العدم». ولكنه يتساءل مستدركًا: إذا كان نفي الإرادة يؤدي، كما يعترف هو نفسه، إلى «ذوبان وتلاشٍ في العدم المحض»، فلماذا ينبغي لنا إذن أن نجعل من هذا العدم مثالًا أعلى نبتغيه، بدلًا من أن نرتعد منه خوفًا ونفر منه فزعًا؟ إن الحجة الختامية التي يسوقها شوبنهاور دفاعًا عن رؤيته الخلاصية هذه، تتمحور برمتها حول محاولته إقناعنا بضرورة تغيير منظورنا جذريًّا، أو قلب موازين القيم وعكس الإشارات، حتى نرى بوضوح «أن ما هو «وجود» في نظرنا ليس في حقيقته إلا عدمًا، وأن ما هو «عدم» في تصورنا هو بعينه الوجود الحق» (WWR 1: 437).

فبدلًا من أن نستسلم لميلنا الطبيعي الفطري فننظر إلى مشهد العدم المرتقب من خلال منظور «إرادة الحياة» المتشبثة بالبقاء، يدعونا شوبنهاور إلى أن نعلِّق مؤقتًا اهتماماتنا العادية و«شواغلنا اليومية التافهة»، وأن نتأمل بعمق في سيرة أولئك النُّساك الذين قهروا العالم وتغلبوا على أهوائه، فبلغوا بذلك سكينة النفس وطمأنينة القلب. إنه يطلب منا، في واقع الأمر، أن نتفكر مليًّا كيف يبدو «الوجود» من منظور «العدم». أو بعبارة أكثر تحديدًا وواقعية، يدعونا إلى أن نقوِّم أنانيتنا الفردية المعتادة ونعيد النظر فيها من خلال تلك المنزلة السامية التي يبلغها الناسك، وهي منزلة «العدم» أو «اللا شيء» بالقياس إلى عالمنا هذا. إنه يلمِّح بذلك إلى أننا نستطيع، بل ويجب علينا، أن نطرد من نفوسنا ذلك الخوف الطبيعي الغريزي من العدم:

«فبدلًا من تلك النزعات المضطربة والاندفاعات التي لا تهدأ، وبدلًا من ذلك الانتقال المتصل الذي لا ينقطع من الرغبة إلى الخوف، ومن الفرح إلى مكابدة الألم، وبدلًا من ذلك الأمل الذي لا يرتوي أبدًا ولا تخبو جذوته، تلك العناصر التي يتألف منها حلم الحياة الواهم الذي يراود الإنسان ما دام أسيرًا لإرادته -بدلًا من كل هذا وذاك، يكشف لنا عن سلام يسمو على كل عقل ومنطق، وتتجلى لنا تلك السكينة الغامرة التي هي بحر العقل الهادئ تمامًا، وتلك الطمأنينة العميقة التي لا يعكِّر صفوها شيء، وتلك الثقة بالنفس التي لا تتزعزع، وتلك البهجة الصافية التي لا يشوبها كدر، والتي يكفي مجرد بصيص منها، كتلك الوجوه التي أبدعتها ريشة رافائيل أو كوريدجو، لتكون بمثابة إنجيل كامل وبشارة صادقة لا يرقى إليها الشك، فلا يبقى حينئذ سوى الإدراك الخالص، أما الإرادة فقد تلاشت وزالت، كأنها لم تكن شيئًا مذكورًا» (WWR 1: 438–9).

ففي مثل هذا الفن الرفيع، فإن هذه التجربة الباطنية العميقة، تلك التي يزعم شوبنهاور أن جميع المتصوفة من هنود ومسيحيين ومسلمين يشتركون فيها ويتذوقون حلاوتها، «لهي تجربة مكفولة بسمة الحق الباطن، ومضمونة بعلامة الصدق الداخلي الذي لا يرقى إليه الشك». ويرى شوبنهاور أن التصويرات الفنية للقديسين، كتلك التي نجدها في لوحة رافائيل الخالدة للقديسة سيسيليا، إنما تخلِّص ذلك «العدم» أو «اللا شيء» من دلالاته السلبية الموحشة، فترفعه إلى مصاف حالات النشوة الروحية والوجد السامي.



الشكل ٩.٢ رافائيل، نشوة القديسة سيسيليا (١٥١٦-١٥١٧م) المصدر:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cecilia_Raphael.jpg

ففي منظور شوبنهاور إذن، فمثل هذا التصوير الفني للعدم، كهذه السكينة التي تشبه هدوء المحيط العميق، هو الأمر الوحيد الذي يمكن أن يهبنا «عزاءً دائمًا وسلوى باقية»، حين ندرك أن العالم، بوصفه إرادة، إنما يقيدنا بمعاناة لا شفاء منها، وأن العالم الخالي من الإرادة، في المقابل، يذوب ويتلاشى في فراغ العدم المطبق. فعندما نتأمل ذلك «السلام الذي لا يتزعزع، وذلك الهدوء العميق، وتلك السكينة الباطنية الغامرة» التي تشع من وجوه شخصيات كالقديسة سيسيليا في لوحة رافائيل، لا يسعنا إلا أن نستشعر في أعماقنا أشد الشوق وأعمقه، إذ نقر بأن هذا وحده هو الحق الذي لا مرية فيه، وهو أسمى بما لا يُقاس من كل ما عداه، وأن جانبنا الأفضل وروحنا الأنقى تهتف بنا بتلك الدعوة الخالدة: «تجرَّأ على أن تعرف!».

إن هذه الأعمال الفنية تكشف لنا عن أن إنكار إرادة الحياة، ورفض كل الملذات الأرضية، أو إسكات تلك الأغنية الفاتنة التي تتغنى بها «السيرينات المغوية sirens»، هو بعينه الخلاص الأسمى والنجاة الحقة. فمثل هذا الفن يطرد من نفوسنا ذلك الخوف الطفولي الساذج من العدم. وحينئذ فقط، يمكننا أن نعانق العدم ونحتضنه بوصفه الفداء الحقيقي والخلاص الأصيل. وخلافًا لمذاهب الوثنية القديمة، ومرددًا في ذلك أصداء ما ذهب إليه بعض النُّساك المسيحيين [٢ , ٤]، يزعم شوبنهاور أن هذا الإنكار الجذري للحياة، وهذا الإعراض الكلي عنها، إنما يهبنا «سلامًا يسمو على كل عقل ويتجاوز كل منطق».

١٠

نيتشه: الفلسفة بوصفها عودة إلى الحياة

١٠.١. مقدمة

كما أسلفنا القول، فإن شخصيتين محوريتين في حقل بحثنا هذا، وهما بيير هادو وميشيل فوكو، قد أشارا إلى أن مؤرخي الفلسفة كثيرًا ما يغفلون عن إدراك مدى العمق الذي أثَّر به النموذج الإغريقي-الروماني للفلسفة في تشكيل تيارات فكرية هامة ورئيسة في صلب الفلسفة الأوروبية الحديثة. وفي هذا السياق تحديدًا، وكما لاحظنا في الفصل السابق، يفترض كلاهما أننا قد نتمكن من فهم أبعاد مشروع نيتشه الفلسفي واستيعاب طبيعته وإدراك أهميته على نحو أوفى، إذا ما تصورناه محاولةً جادة لإعادة بناء النموذج القديم للفلسفة وتشكيله من جديد. «ففلسفتا شوبنهاور ونيتشه»، كما يلحظ هادو، «ليستا في جوهرهما إلا دعوتين صريحتين لإحداث تحول جذري في نمط حياتنا» (Hadot, 1995: 272).

وعلى غرار ذلك، يضع فوكو الفيلسوف نيتشه ضمن كوكبة متباينة من فلاسفة ألمانيا في القرن التاسع عشر، أولئك الذين كان

هدفهم الضمني المشترك هو بعث وإحياء النموذج الإغريقي-الروماني للفلسفة بوصفها فنًا للعيش وسبيلًا للحياة، وذلك في مواجهة جهود دؤوبة طويلة الأمد سعت إلى محو هذا البُعد الحيوي من صميم الفلسفة واستئصاله تمامًا (Foucault, 2005: 251).

إذن، يذهب كل من هادو وفوكو إلى الزعم بأن نيتشه قد تبنى تصورًا قديمًا محددًا للفلسفة بوصفها فنًا للعيش أو «صنعة» للحياة (أو «تقنية» بالمعنى اليوناني تكني technē). وفي هذا النموذج من الفلسفة، وكما لاحظنا مرارًا في ثنايا هذا الكتاب، لا يكون للخطاب المنهجي المنظم أي غاية أو جدوى إلا بقدر ما يسهم في تكوين «إيثوس» معين (أي سجية أخلاقية وطابع شخصي) أو في صقل شخصية محددة. فأن تمارس الفلسفة يعني أن تبني لنفسك نمطًا معينًا من الذات ومسلكًا محددًا في السلوك، نتيجة لقبولك بمجموعة من المعتقدات والقناعات.

وبناءً على هذا الفهم، فإن الفلاسفة يحظون بالإعجاب والتقدير لطريقة عيشهم ومواجهتهم للموت أكثر مما يحظون به لتلك المذاهب الفكرية أو الأنساق النظرية التي يشيدونها. وإن تصويرات الرسام الفرنسي جاك لوي ديفيد النيوكلاسيكية الشهيرة لاتزان سقراط الفلسفي ورباطة جأشه، أو للا مبالاة سينيكا الرواقية وهو يواجه الموت بشجاعة، لَتوضِّح بجلاء ذلك الاعتقاد الإغريقي-الروماني الراسخ بأن الفلسفة إنما تبرهن على صدقها من خلال «الحجة بالنظر» أو «البرهان المرئي المحسوس» (argumentum ad oculos). وخلاصة القول، إن الفلسفة، في سياقها القديم، هي مسلك لتحويل حياة المرء تحويلًا

جذريًا، ومن ثَم فإن مقياس قيمتها الحقيقية إنما يكمن في الكيفية التي يحيا بها المرء، وفي الطريقة التي يواجه بها موته.

إن أحد الأهداف الرئيسة التي سعى نيتشه إلى تحقيقها هو إعادة تنظيم صرح الفلسفة بحيث تستلهم مجددًا، وتسترشد في مسارها، بتلك الاستعارة الطبية التي شكَّلت بنية الفلسفات الهلنستية وهيكلها، وبخاصة المذهب الأبيقوري والمذهب الرواقي (راجع شيشرون، ١٩٢٧: ٦ ٣؛ الفصلين ٢-٤). غير أن نيتشه، كما سنرى لاحقًا، يهدف إلى أن يبيِّن كيف أن أولئك الأطباء الفلاسفة الأوائل، من كلبيين وأبيقوريين ورواقيين، قد صاغوا «علاجات» كانت في حقيقتها أشد فتكًا وأسوأ أثرًا من الأمراض ذاتها التي زعموا القدرة على علاجها. لذا، فثمة ضرورة لأن يُستبدَل بهم أطباء فلاسفة جدد يمتلكون بصيرة أعمق.

وهو إذ يسعى إلى ذلك، يواجه تحديًا خاصًا وفريدًا؛ ألا وهو مدى إمكانية بعث وإحياء النموذج الطبي القديم للفلسفة، رغم بزوغ نجم ذلك التشاؤم الشوبنهاوري أو «الرومانسي» الذي يرى نيتشه أنه قد سمَّم أوصال الثقافة الحديثة وأفسد روحها. ففلسفة نيتشه تطرح، في هذا السياق، السؤال الجوهري التالي: «هل يمكن للمرء أن يحيا حياة مزدهرة نامية، رغم هذا «التشاؤم» الذي يغلِّف الوجود، أو ربما، وللمفارقة، بفضل هذا «التشاؤم» ذاته؟». ويمكننا أن نسلِّط مزيدًا من الضوء على محاولة نيتشه هذه للبقاء وفيًا للطموح الأصيل الذي قامت عليه ممارسة العلاج الفلسفي الكلاسيكي، وذلك في خضم ظهور التشاؤم الحديث، من خلال فحص موجز لتكوينه الفكري ومسيرته الذهنية.

١٠.٢. تأملات نيتشه الميتا-فلسفية

في مرحلة الدراسة الثانوية، التحق نيتشه بمدرسة «شولبفورتا» (Schulpforta gymnasium) العريقة، تلك التي اشتهرت بفضل منهجها التربوي الكلاسيكي الأصيل. ثم استهل مسيرته الأكاديمية دارسًا متعمقًا للكلاسيكيات (أو عالم فيلولوجيا) في رحاب جامعة بون (١٨٦٤-١٨٦٥) ومن بعدها جامعة لايبزيج (١٨٦٥-١٨٦٩). وتحت إشراف ورعاية عالم الفيلولوجيا الذائع الصيت، فريدريش ريتشل، الذي تبعه نيتشه من بون إلى لايبزيج، ذاع اسم نيتشه بفضل سلسلة من المقالات البحثية الفذة التي سبقت أوانها، تناولت بالدرس والتحليل مصادر كتاب «حياة مشاهير الفلاسفة» لمؤرخ آراء الفلاسفة من القرن الثالث، ديوجانس اللايرتي.

وعلى أساس هذه الأبحاث المتميزة، وبفضل توصية ريتشل الحارة التي أشاد فيها بنيتشه ووصفه بأنه «ظاهرة فذة» في دنيا الفيلولوجيا الكلاسيكية، وفي الثامن والعشرين من يناير عام ١٨٦٩، عُيِّن نيتشه، وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره، أستاذًا نظاميًّا (Professor Ordinarius) في جامعة بازل، من دون أن يُكلَّف بتقديم أطروحة دكتوراه رسمية، ثم لم تمضِ سوى ثلاثة عشر شهرًا حتى رُقِّي إلى درجة أستاذ فوق العادة (Professor Extraordinarius).

وفي ذات الوقت الذي كان فيه نيتشه الشاب يشق طريقه بقوة في دنيا الفيلولوجيا ويصوغ مستقبله الأكاديمي، كانت هناك مؤثرات جارفة أخرى تستولي على لبه وتأسره، تمثلت في ذلك التشاؤم

الميتافيزيقي الكبير الذي صبغ فلسفة المفكر الألماني شوبنهاور، وفي تلك الشخصية الكاريزمية الآسرة والعبقرية الموسيقية الفذة التي اتسم بها الموسيقي الألماني الكبير ريتشارد فاجنر، الذي كان بدوره من مريدي شوبنهاور والمتأثرين بفكره، وقد كتب نيتشه الشاب إلى فاجنر في رسالة مؤرخة في ٢٢ مايو ١٨٦٩، يعبِّر فيها عن عمق هذا التأثير قائلًا: «إن أبهى لحظات حياتي وأسماها قدرًا، لمرتبطة ارتباطًا وثيقًا باسمك الجليل، ولا أعرف رجلًا آخر، سوى أخيك الروحي العظيم آرثر شوبنهاور، أنظر إليه بمثل هذا الإعجاب الخالص، بل وبضرب من التبجيل الذي يكاد يرقى إلى مرتبة التقديس الديني» (KSB 3/8).

لقد تماهى نيتشه مع تشاؤم شوبنهاور الفلسفي، وبوصفه مؤلفًا موسيقيًّا واعدًا وعازف بيانو فذًّا، فقد ثمَّن عاليًا ذلك الزعم الجريء الذي ذهب إليه شوبنهاور بأن الموسيقى، من بين سائر الفنون قاطبة، هي وحدها الكفيلة بأن تقودنا إلى بصيرة ميتافيزيقية نافذة تكشف عن كنه «إرادة الحياة» وجوهرها الخفي [١٠.٤]. وهكذا، فإن اكتشاف نيتشه لفكر شوبنهاور، مقرونًا بذلك الحماس المتقد الذي استولى عليه تجاه موسيقى فاجنر، قد أخرج مسيرته الأكاديمية التقليدية عن سكتها المرسومة، وأحدث انقلابًا جذريًّا في مجرى حياته بأسرها.

ويروي نيتشه كيف أنه، بمحض صدفة غير متوقعة، عثر على رائعة شوبنهاور الفلسفية وعمله الأعظم، «العالم إرادة وتمثلًا»، وذلك في مكتبة رون بمدينة لايبزيج، تقريبًا في شهر أكتوبر من عام ١٨٦٥ ولم يكد يقع بصره عليه ويتصفحه، حتى تحول في التو واللحظة إلى مريد

شغوف ومتحمس، متقد الحماسة لهذا الفكر الجديد. وبعد انقضاء عامين على هذا الحدث، استرجع نيتشه هذه الذكرى بأسلوب درامي مؤثر، واصفًا هذا الاكتشاف الذي جاء وليد الصدفة السعيدة، قائلًا:

«لا أدري أي شيطان خفي قد وسوس لي قائلًا: «خذ هذا الكتاب معك إلى منزلك!» [...] وما إن بلغت الدار حتى ألقيت بجسدي في زاوية الأريكة، وذلك الكنز الثمين الذي ظفرت به بين يدي، وشرعت أترك لتلك العبقرية الجبارة، ذات الوقار الكئيب والسطوة الآسرة، أن تفعل في نفسي فعلها وتأخذ بمجامع قلبي. هنا، كان كل سطر يصرخ بالنبذ والإنكار، وكل عبارة تنطق بالزهد والاستسلام! هنا، رأيت مرآة عجيبة لمحت فيها، ويا لهول ما رأيت، صورة العالم والحياة، وصورة عقلي ونفسي، متجلية في عظمة تخلب الألباب ورهبة تجمِّد الدماء في العروق. هنا، رمقتني عين الفن تلك، الكاملة، المتجردة عن كل هوى، الساطعة كعين الشمس، وهنا أبصرت المرض والشفاء، والمنفى والملاذ، والجحيم والجنة، رأيتها كلها تتجلى أمامي عيانًا بيانًا» (Janaway, 1998: 16).

وقد بلغ إعجاب نيتشه بشوبنهاور حد أن وصفه بأنه «أعظم الفلاسفة في الألفية الأخيرة برمتها» (Janaway, 1998: 1). وفي ذات الوقت الذي كان فيه نيتشه ينجرف بكل جوارحه مع رؤية شوبنهاور المستلهَمة من الميتافيزيقا، تلك الرؤية التي تتناول المرض والشفاء، كان أيضًا ينكب بانضباط نُسكي صارم، وبهمة لا تعرف الكلل، على تتبع مصادر كتاب ديوجانس اللايرتي «حياة مشاهير الفلاسفة». وهكذا،

فإن تشاؤم شوبنهاور العميق، مقرونًا بتلك اللمحات البيوجرافية الثرية التي رسمها ديوجانس لسير فلاسفة العصور القديمة، قد أصبحا هما الرافدين الأساسيين اللذين نهل منهما نيتشه واستقى معالم نموذجه الخاص للفلسفة.

وفي سياق هذا التحول الجذري الذي شهده نيتشه، من عالم فيلولوجيا أكاديمي محترف في رحاب جامعة بازل (١٨٦٩-١٨٧٧) إلى فيلسوف جوال مرتحل (١٨٧٧-١٨٨٨)، حمل معه خيوطًا هامة من هذا الإرث الكلاسيكي العريق، وعمل على تطويرها وتعميقها. فمن خلال دراسته الفيلولوجية المكثفة والمتعمقة لكتاب ديوجانس اللايرتي «حياة مشاهير الفلاسفة»، توصل نيتشه إلى تقدير الفلسفة اليونانية حق قدرها وإدراك عظمتها الكامنة. وقد كتب نيتشه عن ديوجانس اللايرتي قائلًا: إنه «ذلك الحارس الأخرق الذي يقف على كنز لا يقدِّر قيمته ولا يعرف له ثمنًا. إنه بمثابة حارس الليل الذي اؤتمن على تاريخ الفلسفة اليونانية، فلا يمكن لأحد أن يلج هذا التاريخ أو يسبر أغواره من دون أن يتسلم المفتاح من يديه أولًا» (BAW 5: 126, 1868/1869).

وهنا، وفي تقارب لافت مع إنسانويي عصر النهضة وما أولوه من اهتمام بالسيرة الفلسفية [١, ٦]، أصبح كتاب ديوجانس اللايرتي «حياة مشاهير الفلاسفة» أحد الأركان الأساسية التي قام عليها توجه نيتشه الفلسفي ومنطلقاته الفكرية. فقد تشرب نيتشه بعمق تلك الفكرة التي كانت ذائعة وشائعة في العصور القديمة، ومؤداها أن الفلسفة، قبل كل شيء وفوق كل اعتبار، هي مسلك للحياة ومنهج للعيش،

وأن الفيلسوف هو بمثابة طبيب للروح يداوي عللها. وفي محاضرته الافتتاحية التي ألقاها في جامعة بازل (في ٢٨ مايو ١٨٦٩) تحت عنوان «هوميروس والفيلولوجيا الكلاسيكية»، استحضر نيتشه بوضوح أسف سينيكا لتحول الفلسفة، التي كانت في جوهرها دراسة للحكمة، إلى مجرد فيلولوجيا؛ أي دراسة للألفاظ والكلمات لا تتجاوز ظاهرها، حيث قال سينيكا: «وهكذا فإن ما كان فلسفة قد أمسى فيلولوجيا» (باللاتينية: Itaque quae philosophia fuit facta philologia est) [انظر: Ep. 108.23]. وفيما يشبه «اعترافًا بمذهبه» أو إعلانًا عن نيته، يصرِّح نيتشه بعزمه على القيام بعملية عكسية تمامًا؛ ألا وهي تحويل الفيلولوجيا مرة أخرى إلى مبحث يعلِّمنا كيف نحيا الحياة الحقة.

ففي أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر، وضع نيتشه دراسة غير منشورة عن الفلسفة اليونانية القديمة بعنوان «الفلسفة في العصر التراجيدي لليونان» (١٨٧٣)، وصاحب ذلك سلسلة معاصرة من الملاحظات والمسودات غير المنشورة أعدها لكتاب عن الفيلسوف، وهو ما اصطلح على تسميته «كتاب الفيلسوف» (بالألمانية: Das Philosophenbuch). وفي كلتا الحالتين، نجد نيتشه يولي اهتمامًا خاصًّا ويبرز ذلك النموذج القديم للفيلسوف بوصفه «طبيبًا للثقافة» ومعالجًا لعلاتها، كما يعطي الأولوية المطلقة لحياة الفلاسفة الفعلية وسماتهم الشخصية على حساب مذاهبهم المدونة ونظرياتهم المكتوبة.

بل إن إحدى المسودات التي خطها لكتابه عن الفيلسوف تحمل عنوان «الفيلسوف طبيبًا للثقافة». ويزعم نيتشه هنا مستلهمًا روح

الأقدمين «أن نتاج الفيلسوف الحقيقي إنما هو حياته ذاتها (وهي التي تحتل، في نظري، المنزلة الأهم والأرفع، قبل سائر أعماله ومؤلفاته). فحياته هي تحفته الفنية التي يبدعها، وعمله الخالد الذي يخلفه» .(Nietzsche, 1979: 48)

وفي دراسة «الفلسفة في العصر التراجيدي لليونان»، يذهب نيتشه إلى أبعد من ذلك في تأكيد التزامه بتقديم تاريخ للفلسفة بوصفها ممارسة حياتية مَعيشة. فهو يهدف هنا إلى أن يبرز فقط ذلك الجانب من مذاهب الفيلسوف الذي يشكِّل بصمة من بصمات شخصيته المتفردة، ويقول في ذلك: «إنني سأقص عليكم -بأسلوب مبسط- حكاية نفر من الفلاسفة. وسأركِّز فحسب على تلك النقطة الجوهرية في نسق كل واحد منهم، تلك التي تمثِّل شريحة من شخصيته، ومن ثَم تنتمي إلى ذلك الدليل القاطع الذي لا يقبل جدلًا، والذي يقع على عاتق المؤرخ عبء الحفاظ عليه وصونه» (PTG: 24).

وهكذا، يولي نيتشه الأولوية لدراسة شخصيات فلاسفة ما قبل أفلاطون وسماتهم المميزة، مقدِّمًا إياها على دراسة أنساقهم الفكرية المجردة: «فما يجب علينا أن نحبه ونبجِّله على الدوام، وما لا يمكن لأي استنارة لاحقة أو تقدُّم معرفي أن ينتزعه منا أو يطمسه، هو: الإنسان العظيم في ذاته»، كما يقول، بل إن نيتشه يعيد الاعتبار لذلك الجنس الأدبي الذي اتبعه ديوجانس اللايرتي في سرد الحكايات والنوادر، وهو جنس لم يكن رائجًا أو محل تقدير في عصره، فيقول: «إن الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام في أي نسق فكري تم دحضه وتجاوزه، إنما

هو ذلك العنصر الشخصي الكامن فيه. فهذا العنصر وحده هو كل ما يبقى عصيًّا على الدحض أو النقض. ويكفي أن تقدِّم صورة لرجل ما من خلال ثلاث نوادر أو حكايات عنه. وسأحاول جهدي أن أركِّز على ثلاث نوادر في كل نسق فلسفي أتناوله، وأن أضرب صفحًا عن كل ما عداها».

كما أن نيتشه يوظِّف هذا النموذج القديم للفلسفة ليؤطِّر به اثنتين من «تأملاته التي جاءت في غير أوانها» أو «اللا عصرية»، وهما: «في منافع التاريخ ومضاره للحياة» (فبراير ١٨٧٤) و«شوبنهاور مربيًا» (أكتوبر ١٨٧٤). وكما سنرى لاحقًا، فإن هذه التأملات النيتشوية المزعومة قد تبلورت وتشكلت في ضوء النموذج القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، وبمفهومها عن الفيلسوف بوصفه طبيبًا للنفس أو معالجًا للثقافة، وبتأكيدها ما اصطلحنا على تسميته، اقتداءً ببيير هادو، «التمارين الروحية». فنيتشه، في واقع الأمر، يبعث النموذج القديم من مرقده، متقمصًا دور طبيب فلسفي من العصور المتأخرة، يسعى لتشخيص أمراض عصره ووصف العلاج لها.

ودعونا الآن نتناول بإيجاز شديد هذين التأملين لنرى كيف استقيا معانيهما وتشربا روحهما من تلك المسلمات الميتا-فلسفية الكامنة في صميم الفلسفة القديمة.

إن مفهوم «اللا عصرية» أو «مخالفة روح العصر» (Unzeitgemässe) عند نيتشه، لَمفهوم مشحون بالعديد من الدلالات والمعاني التي تكتسي أهمية خاصة لأغراض بحثنا هذا. فأولًا، يستخدم نيتشه هذا المصطلح

ليقدِّم نفسه بوصفه ناقدًا للثقافة المعاصرة، ذلك الناقد الذي يرمق بعين فاحصة ما تعتبره هذه الثقافة واحدًا من أعظم إنجازاتها ومفاخرها، ونعني به «الحس التاريخي» أو «الوعي بالتاريخ»، ثم يتولى تقييمه من منظور كلاسيكي متفرد، ووفقًا لمعايير مستمَدة من حكمة الأقدمين:

«فبقدر ما أنا تلميذ نجيب للأزمنة الغابرة، وبخاصة للعصر الإغريقي العظيم، وبقدر ما نهلت من معين حكمتهم، استطعت، رغم كوني ابنًا لهذا العصر الحاضر ووليدًا لظروفه، أن أكتسب مثل هذه التجارب «اللا عصرية» وأن أعيشها... ذلك أني لا أعرف، والحق يُقال، أي معنى يمكن أن يكون للدراسات الكلاسيكية في زماننا هذا، لو لم تكن في جوهرها «لا عصرية»؛ أي لو لم تكن فاعلة ضد عصرنا، وفي عكس اتجاه تياره الجارف، ومن ثَم، وبفعل هذا التعارض ذاته، فاعلة في عصرنا ومؤثرة في مساره، ولعلنا نأمل، أن يكون هذا التأثير وذلك الفعل لصالح مستقبل آتٍ وزمن أفضل نرتجيه».

وبأسلوب يذكِّرنا بنزعة الكلبيين في النقد اللاذع، يعمد نيتشه إلى «تشويه العملة الرائجة» للثقافة الحديثة و«الحط من قيمتها»: فهو يعيد تقييم ما تعتبره هذه الثقافة إحدى أسمى فضائلها ومفاخرها، ليخلص إلى أنه في حقيقة الأمر ليس سوى رذيلة مُفسدة وعلة مَرَضية مستشرية. نيتشه، بوصفه ناقدًا «لا عصريًا» يرمق العصر الحديث بعين بصيرة مستمَدة من العصور الكلاسيكية القديمة، يرى أن هذا العصر يعاني داء عضالًا، وعلة خاصة يسميها هو «حمى التاريخ المستهلكة التي

تلتهم كل شيء». وهذا الداء التاريخي الجديد، في نظره، يحول بين أفراد العصر الحديث والقدرة على أن ينهلوا من معين الماضي ما يحفِّز أفعالهم الخاصة ويصقل ملكاتهم وينمِّيها.

فبدلًا من أن يدمجوا الماضي في صميم حياتهم ويجعلوه جزءًا لا يتجزأ من شخصياتهم، فإنهم يتحولون إلى مجرد متفرجين «موضوعيين» سلبيين على مسرح التاريخ، لا يعنيهم منه إلا المشاهدة العابرة. ويعرِّف نيتشه هذا الداء التاريخي الحديث بأنه «فقدان القدرة على استيعاب المعرفة وتحويلها إلى فعل حي، وعلى تمثُّلها في سلوك عملي ملموس».

وعلى النقيض من ذلك تمامًا، يطرح نيتشه منظوره الكلاسيكي الخاص، وهو منظور يقوم على مبدأ جوهري مفاده أن المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة الحياة، وأن تسعى لتعزيزها وإثرائها. فهو يفترض نموذجًا للازدهار الإنساني، يعطي الأولوية المطلقة للحياة على حساب المعرفة المجردة. «إنه لمن الواجب علينا»، كما يصرِّح نيتشه بلهجة لا تخلو من حزم وتأكيد، «أن نتعلم كيف نوظِّف التاريخ توظيفًا أفضل لخدمة غايات الحياة وتحقيق مقاصدها!».

فالداء العضال الذي أصاب الثقافة الحديثة، في نظر نيتشه، يكمن تحديدًا في أنها قد استبعدت تمامًا ذلك الدمج الحيوي للحقيقة في صميم الممارسة المَعِيشة، وهو الدمج الذي كان يمثِّل السمة الفارقة والعلامة المميزة لنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش. أما فلاسفة العصر الحديث، كما يتحسر نيتشه ويأسف لحالهم، فلم يعودوا

يتصورون الفلسفة بوصفها طريقة للعيش على الإطلاق، بل أضحت في نظرهم مجرد خطاب نظري أجوف. فهم ينكبُّون على جمع وتأليف موسوعات ضخمة، حافلة بالمعارف الواسعة، عن الأنساق الفلسفية المختلفة، من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء وضع هذه الفلسفات على محك التجربة والاختبار، ليروا مدى صلاحيتها بوصفها أساليب للعيش ومناهج للحياة:

«فما عاد أحد اليوم يجرؤ على أن يُقدِم على تجسيد الناموس الفلسفي في صميم ذاته، وما عاد أحد بحيا حياة فلسفية بذلك الإخلاص البسيط وذلك الولاء الصادق الذي كان يُلزِم امرأ من الأقدمين بأن يسلك في حياته مسلك الرواقيين الأوائل، وأن يتشبه بهم في كل شأن من شؤونه، صغيرًا كان أم كبيرًا، وأينما حل وارتحل، ومهما فعل أو أتى، وذلك بمجرد أن يكون قد أعلن ولاءه لمدرسة «الرواق» وأقر بالانتماء إليها».

ثم يذهب نيتشه، مقتفيًا في ذلك أثر شوبنهاور [١٠ ,١]، إلى الإشارة ضمنًا إلى أن أفول نهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش وزواله ليسا مجرد عرض من أعراض ذلك «الداء التاريخي الحديث» الذي أشرنا إليه فحسب، بل هما أيضًا دليل قاطع على حقيقة أن الفلسفة قد استحالت إلى مجرد أداة تربوية وتعليمية في قبضة الدولة، تسخِّرها لخدمة أغراضها ومآربها:

«إن كل تفلسف حديث في أيامنا هذه ليس إلا تفلسفًا ذا صبغة سياسية ورسمية، تقيِّده الحكومات، وتحد من انطلاقه الكنائس،

وتضعه الأكاديميات في قوالب جامدة، وتكبِّل خطاه الأعراف السائدة، ويشل حركته جبن البشر وخور عزائمهم، حتى يقتصر أمره على مجرد مظهر من مظاهر العلمية الجوفاء والبحث الأكاديمي العقيم، فهو لا يملك إلا أن يتنهد قائلًا «آه، لو أن الأمر كان كذا وكذا!»، أو يكتفي بأن يعلم أنه «كان هناك في غابر الأزمان كذا وكذا»، ثم لا يفعل شيئًا آخر البتة. وفي كنف ثقافة تاريخية مفرطة في تاريخيتها كهذه، لا تعود للفلسفة أي حقوق تُذكَر إذا هي أرادت أن تتجاوز كونها مجرد معرفة مقيدة ذاتيًا، أو علمًا منضبطًا يكبح جماح نفسه بنفسه، فلا يفضي إلى فعل مؤثِّر أو يغيِّر من واقع الحال شيئًا... وعندئذ، يتساءل المرء في قرارة نفسه، وقد اعتصره الأسى: هل ما زال في دنيانا هذه بشر حقيقيون، أم أننا لم نعد نرى سوى آلات مفكرة، وآلات كاتبة، وآلات ناطقة، لا حياة فيها ولا روح؟».

وثانيًا، يُظهِر نيتشه أن النظر إلى العصر الحديث من خلال هذا المنظار الكلاسيكي العتيق إنما هو بمثابة اتخاذ موقف «الطبيب المعالج للثقافة»، ذلك الذي يشخِّص أمراض الحاضر بمقاييس الصحة والمرض، ويهدف إلى مداواة علله واستئصال آفاته. وفي هذا الجانب، إن لم يكن في جوانب أخرى، يقترب نيتشه من نهج فلاسفة عصر التنوير [٨.١].

وإن إحدى السمات البارزة والمتكررة في هذا العمل النيتشوي هي استخدامه المتواتر للاستعارات الطبية، لتصوير طبيعة المشكلات التي يرى أنها تنبع من إفراط الثقافة الحديثة في تقييم العلوم التاريخية

ومن مغالاتها في تقدير أهميتها. فنيتشه يهدف، في نهاية المطاف، إلى أن يعالج العصر الحديث مما يسميه هو «علله» و«جراحاته الغائرة» و«أمراضه المستعصية».

وثالثًا، فإن تأملات نيتشه «اللا عصرية» هذه، بوصفها ملاحظات «طبية» أو «تشخيصية» للحاضر، تصف بدورها طائفة من التمارين والرياضات الروحية (٤) بوصفها علاجات شافية لتلك العلل التي شخَّصتها. ففي تأمله النقدي حول التاريخ، على سبيل المثال، يحدِّد نيتشه ما يمكن أن نسمِّيه علاجًا ذا مسحة كلبية، وترياقًا ذا نفحة رواقية، وذلك لمداواة داء «اختناق الحياة بفعل ما أسماه بمرض التاريخ». ويصف نيتشه الدواء الأول، وهو «الطب اللا تاريخي»، بأنه تمرين في «فن النسيان»؛ أما الدواء الثاني، وهو «الدواء فوق التاريخي»، فيتمثل في رؤية الأشياء من منظور الأبدية السرمدية، أو في «إضفاء طابع الخلود على الوجود البشري».

ويربط نيتشه بين المذهب الكلبي القديم وبين هذا التمرين على النسيان. فالكلبية القديمة، كما يتصورها هو، ليست سوى مجاهدة فلسفية ورياضة روحية تهدف إلى استعادة ذلك الفهم الحيواني السليم للحياة، وذلك الإدراك الفطري الصحي. وبالاعتماد على تمييز شوبنهاور بين الإدراك الحيواني والإدراك البشري [٩.٢]، يرى نيتشه أن الكلبيين إنما يمارسون ذلك الإدراك الحدسي الفطري الذي يميِّز الحيوان، وذلك بغية استعادة سعادتهم المفقودة. فالحيوانات منغمسة تمامًا في اللحظة الحاضرة بكل ما فيها، على عكس البشر الذين يسمح

لهم إدراكهم المجرد باستحضار الماضي وتخيل المستقبل، ومن ثَم يرزحون تحت وطأة الندم والخوف الاستباقي. فالذاكرة، أو تلك العبارة الموجزة «لقد كان»، كما يعبِّر هو عن ذلك، هي «بمثابة كلمة السر التي تفتح الأبواب على مصاريعها للصراع والمعاناة والسأم [أو الملل] لينفذوا إلى الإنسان، كي يذكِّروه بماهية وجوده في جوهره العميق؛ ألا وهو فعل ناقص أبدًا، وصيغة زمنية لا يمكن لها البتة أن تبلغ تمامها أو كمالها». ولكن، وخلافًا لما ذهب إليه شوبنهاور، فإن نيتشه لا يحاجج ضد الفلسفة الكلبية ولا يقر بالنتيجة التشاؤمية القائلة بأننا محكوم علينا بالمعاناة ولا فكاك لنا منها، بل إنه، على النقيض من ذلك، يبيِّن كيف أن التمرين الكلبي على النسيان هو ضرورة لا غنى عنها للتغلب على تلك الرغبة التشاؤمية في الهروب من «إرادة الحياة» أو الانقلاب عليها وتحديها:

«فإذا كانت السعادة، وإذا كان السعي الدؤوب نحو سعادة جديدة، هو، بمعنى من المعاني، ذلك القيد الذي يربط الكائنات الحية بالحياة رباطًا وثيقًا ويدفعها إلى مواصلة العيش، فربما لا نجد فيلسوفًا أبرَّ موقفًا وأصدق حجة من الفيلسوف الكلبي، ذلك أن سعادة الحيوان، بوصفه الكلبي في أسمى تجلياته وأكمل صوره، لهي البرهان الحي الساطع على صواب المذهب الكلبي وصحة تعاليمه... فسواء تعلق الأمر بأبسط صور السعادة وأقلها شأنًا، أو بأعظمها وأكثرها جلالًا، فإن ما يجعل السعادة سعادة بحق هو دائمًا شيء واحد لا يتغير؛ ألا وهو القدرة على النسيان، أو... تلك

الملكة التي تمكِّن المرء من أن يشعر شعورًا «لا تاريخيًّا» طوال مدة استغراقه في تلك السعادة، متحررًا من وطأة الماضي وأثقال المستقبل.

فذلك الذي يعجز عن أن يغوص في لجة اللحظة الراهنة ويستقر على عتبتها، متناسيًا كل ما سلف من أحداث الماضي وأعبائه، والذي لا يستطيع أن يقف شامخًا متوازنًا كإلهة النصر الخالدة من دون أن يدركه الدوار أو يستبد به الخوف، لن يعرف أبدًا كنه السعادة الحقيقية، ولن يتذوق طعمها أبد الدهر».

أما تأمل نيتشه الثالث، الموسوم «شوبنهاور مربيًا»، فيمثِّل استمرارًا لمشروعه الطموح الهادف إلى بعث «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» وإحيائها. ومن اللافت للنظر بخاصة، أنه يتغاضى إلى حد كبير عن النسق الميتافيزيقي الذي شيَّده شوبنهاور، ليركِّز اهتمامه بصورة شبه حصرية على «سيرته الحياتية» وما تجسِّده من نموذج. وبهذا المعنى، فإن دراسة نيتشه لشوبنهاور إنما هي مصاغة على غرار ذلك التصور الكلاسيكي الذي أرساه ديوجانس اللايرتي، والذي يولي الأهمية القصوى والغالبة لحياة الفيلسوف ذاتها، لا لمجرد أقواله النظرية (راجع سيلرز، ٢٠٠١). ولقد وضع نيتشه هذا الافتراض الكلاسيكي موضع التنفيذ العملي في طريقته الفريدة في الإشادة بشوبنهاور وتقديمه بوصفه مربِّيًا للأجيال.

والواقع أنه بحلول عام ١٨٧٤، كان نيتشه قد رفض بالفعل المبادئ الجوهرية التي قامت عليها ميتافيزيقا شوبنهاور وأخلاقياته، لكنه مع ذلك ظل يرى أن لشوبنهاور أهمية فلسفية لا تُنكَر، بوصفه مثالًا حيًّا

ونموذجًا فريدًا لأسلوب حياة فلسفي أصيل. فـ«السيرة» التي يرسمها نيتشه لشوبنهاور تصوِّره نموذجًا بطوليًّا لذلك الكفاح المرير الذي لا مناص للأفراد العظام من أن يخوضوه ضد روح عصرهم وضغوطه، حتى يتسنى لهم أن يحرِّروا أنفسهم من قيوده الخانقة وأمراضه المستشرية. فحياة شوبنهاور الفلسفية، في منظور نيتشه، تقدِّم للأجيال درسًا بليغًا في كيفية التغلب على الداء العضال الذي استشرى في جسد الثقافة الحديثة؛ ألا وهو نزوعها إلى خلق شخصيات واهنة، عاجزة عن تهذيب ذواتها وصقل ملكاتها، لأنها تفتقر إلى القدرة على دمج المعرفة النظرية بالفعل العملي، فتجدها بدلًا من ذلك تتصرف وفقًا لسلوك القطيع وتنساق وراء نزعات الجمهور.

ومرة أخرى، يتقمص نيتشه هنا دور الطبيب الفيلسوف الذي يشخِّص أمراض العصر، فيكشف عما يسمِّيه هو «ضميرنا المنكوس» أو «سوء طويتنا»:

«إن كل إنسان يعلم في قرارة نفسه علم اليقين أنه كائن فريد لا نظير له، وأنه لن يطأ هذه الأرض إلا مرة واحدة لا ثانية لها، وأنه ما من صدفة، مهما بلغت من الغرابة أو استعصت على التصور، يمكن أن تجمع مرة أخرى في بوتقة وحدة متناغمة مثل هذا الخليط العجيب المتنوع من العناصر الذي يتألف منه كيانه هو. أجل، إنه ليعلم كل هذا، لكنه يكتمه في صدره ويخفيه كما يخفي المرء سرًّا مخزيًا أو وخز ضمير يؤرقه، فليستجب إذن لنداء ضميره هذا، ذلك الذي يهتف به قائلًا: كن أنت! كن ذاتك! فإن كل ما تفعله الآن،

وكل ما تفكر فيه، وكل ما ترغب فيه وتشتهيه، ليس هو أنت في حقيقتك وجوهرك الأصيل».

إن حياة شوبنهاور، كما يتصورها نيتشه ويرسم معالمها، لهي بمثابة تربية فلسفية قويمة وتعليم أصيل، بقدر ما تجسِّد لنا كيف يمكن للمرء أن «يصير ما هو عليه حقًّا»، وأن يحقِّق ذاته الجوهرية. ويصف نيتشه نفسه بأنه كان يبحث، فوجد في شخص شوبنهاور «ذلك الفيلسوف الحق الذي يصلح أن يكون مربيًا، والذي بمقدوره أن يرفعني فوق مواطن القصور التي اعترتني، بقدر ما كانت هذه النقائص وليدة العصر الذي أعيش فيه، وأن يعلِّمني من جديد كيف أكون بسيطًا وصادقًا في فكري وفي حياتي؛ أي، بعبارة أخرى، كيف أكون «لا عصريًّا» بحق».

ويجعل نيتشه من تأملاته العميقة في سيرة شوبنهاور مناسبة سانحة لبرسم معالم تلك المراحل المتعددة «في مسيرة تحرير الحياة الفلسفية وانعتاقها». فلا عجب إذن، والحال هذه، أن نجد نيتشه في دراسته «شوبنهاور مربيًا» يؤكد تأكيدًا صريحًا لا لبس فيه ذلك النموذج القديم لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»:

«إن انتفاعي من أي فيلسوف لا يتأتى إلا بقدر ما يمكن أن يكون لي مثالًا حيًّا وقدوة أحتذي بها. [...] فيجب على الفيلسوف أن يقدِّم هذا المثال للناس في حياته المنظورة وسيرته المشهودة، لا أن يكتفي بتسطيره في بطون الكتب وأوراق المؤلفات؛ أي أن هذا المثال لا بد أن يتجلى للعيان بالطريقة ذاتها التي كان يعلِّم بها فلاسفة اليونان الأقدمون الناس، من خلال سمتهم وما يتشحون به

من هيئة، ومن خلال ما كانوا يرتدونه من ثياب وما يتناولونه من طعام، وفي أخلاقهم وسجاياهم، لا بمجرد ما تفوهت به ألسنتهم من أقوال، ناهيك بما خطَّته أقلامهم من كتابات. ولكن، وا أسفاه! كم تفتقر ألمانيا في يومنا هذا، وعلى نحو كامل ومطبق، إلى هذا الظهور الشجاع للحياة الفلسفية التي لا تخشى لومة لائم!».

وهكذا، فإن نيتشه يحكم في هذا المقام بأن «حياة الفيلسوف المنظورة» وسيرته العملية لهما أشد أهمية من الناحية الفلسفية وأعمق دلالة مما قد يتفوه به لسانه أو يخطه قلمه. وفي تلميح بليغ إلى تلك الحكاية التي يرويها بلوتارخ عن كيف أن ديوجانس الكلبي قد ثبَّت أركان مسلكه «النسكي» في الحياة وأكَّد عزمه عليه، رغم ما كان يساوره هو نفسه من شكوك وريب، يتأمل نيتشه مليًّا ثم يقول:

«إنني لأستحضر الآن في ذهني صورة «الليلة الأولى» التي قضاها ديوجانس (بعد أن اختار حياة التشرد والتقشف): فكل فلسفة قديمة، في جوهرها، كانت ترمي إلى بساطة العيش وتدعو إلى قدر معين من الاستغناء عن الحاجات الكمالية، وهو ما كان يُعد، في حقيقة الأمر، أهم علاج ناجع لكل نوازع التمرد الاجتماعي وأفكار الثورة على الأوضاع القائمة... وما دام الفلاسفة في أيامنا هذه لا يستجمعون شجاعتهم ليدعوا صراحة إلى نمط حياة مغاير تمامًا في بنيته وهيكله، ويقيموا البرهان على صدق دعوتهم هذه من خلال مثالهم الشخصي وقدوتهم الحية، فإنهم لن يجنوا إلا الخيبة، ولن يكون لهم شأن يُذكَر أو أثر يبقى».

إن الفلسفة، في منظور نيتشه، تقتضي مناصرة أسلوب في الحياة يُحتذَى به، أسلوب يحيد عن الأعراف السائدة، «نمط عيش غريب» تتجلى حقيقته في السيرة القدوة (١٠). فغاية الفلسفة عنده هي أن تكون مسلكًا حياتيًا، و«البرهان» على صدقها إنما يكون بتحقُّقها واقعًا في حياة صاحبها. ولا ريب أن نيتشه لا يريد أن يوحي بأن العقيدة النظرية ليست ركنًا أصيلًا في الممارسة الفلسفية، بيد أنه يزعم أن هذه العقيدة تظل جوفاء لا قيمة لها ما لم تُترجَم إلى واقع عملي في السيرة التي ينهجها الفيلسوف في حياته.

وسيرًا على ما أسماه نيتشه «رسالة شوبنهاور الشهيرة في فلسفة الجامعة» [١٠٢]، فإن مشروع نيتشه لإحياء النموذج القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش يصب الزيت على نار شكواه المريرة من فلسفة الجامعات الحديثة، تلك التي يراها قد استحالت إلى مجرد «معرفة موسوعية عقيمة، منفصلة عن حرارة الحياة وبعيدة عن ميدان الفعل» (٩). ويعقد نيتشه مقارنة حادة لا تخلو من مرارة، بين التزام شوبنهاور الصارم بأن يحيا حياة فلسفية بطولية ملهمة، وبين حال فلاسفة الجامعات في عصره، أولئك الذين يراهم مجرد موظفين مأجورين لدى الدولة، مرتهنين لها، لا يملكون من أمرهم شيئًا.

ففلاسفة الجامعات هؤلاء، كما يحاجج نيتشه، وبوصفهم «فلاسفة دولة» في نهاية المطاف، إنما يتصورون مبحثهم الفلسفي على أنه، في معظمه، مجرد عملية «تنظيم منهجي» وبناء للأنساق، و«تحصيل للمعارف التاريخية» الواسعة، وممارسة لـ«النقد» النظري، لا على أنه

أسلوب حياة متكامل أو مسلك عملي للعيش. وفي خضم جدل لاذع وهجوم كاسح، يلمِّح نيتشه إلى أن مؤرخي الفلسفة المعاصرين له، من أمثال إدوارد تسيلر، لا يمارسون الفلسفة الحقة، بل إنهم قد نسوا جوهرها وضلوا عن طريقها:

«فمَن ذا الذي سيجرؤ، على سبيل المثال، أن يبدِّد نفخًا ذلك الضباب الكثيف (ضباب نهر النسيان في الأسطورة الإغريقية) الذي غلف تاريخ الفلسفة اليونانية، وألقى عليه حجابًا من البلادة والركاكة، بفعل تلك الأعمال الفاترة الهمة، التي وإن لم تكن على قدر كبير من الدقة العلمية، قد صدرت عن أقلام رجال مثل ريتر، وبرانديس، وتسيلر؟ أما أنا، فعلى أي حال، ولأفضلن ألف مرة قراءة ديوجانس اللايرتي على قراءة تسيلر، ذلك أن روح الفلاسفة الأقدمين، على الأقل، لا تزال تنبض بالحياة في كتابات ديوجانس، أما تسيلر، فلا أجد في كتاباته لا تلك الروح، ولا أي أثر لروح أخرى يمكن أن يُعتد بها أو يُلتفت إليها».

وهكذا، يقلب نيتشه رأسًا على عقب ذلك الازدراء الفلسفي المستلهم من هيجل، والذي طالما حاق بكتاب ديوجانس اللايرتي «حياة مشاهير الفلاسفة»، بل إنه ليعيد تقييم هذا الكتاب تقييمًا جديدًا، فيرى قيمته الحقيقية على وجه الدقة في ذلك الوفاء العميق الذي أبداه ديوجانس لروح أولئك الفلاسفة الأقدمين الذين مارسوا «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» ولم تكن مجرد نظريات مجردة لديهم. وكما يكتب نيتشه في هذا السياق:

«إن المنهج الوحيد الممكن لنقد أي فلسفة نقدًا حقيقيًا، والذي يبرهن على أي شيء ذي قيمة على الإطلاق -ألا وهو أن نرى ما إذا كان بمقدور المرء أن يحيا وفقًا لتعاليمها وأن يتخذها مسلكًا لحياته- إن هذا المنهج لم يُعلَّم قَط في أروقة الجامعات، ولم يُلقَّن للطلاب في قاعاتها، فكل ما يُدرَس هناك، وللأسف، ليس سوى نقد الألفاظ، ثم معاودة نقد الألفاظ، في حلقة مفرغة من الجدل اللفظي العقيم!».

٢.١٠. فلسفة نيتشه بوصفها تمرينًا روحيًا

في تلك الأعمال التي تلت «تأملات في غير أوانها»، ونعني بها ما اصطلح على تسميته «ثلاثية الروح الحرة» (١٨٧٧-١٨٨٢)، يمضي نيتشه قدمًا في توسيع نطاق تطبيقه للنموذج القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش وما يستند إليه من مسلمات ميتا-فلسفية. وتوخيًا للوضوح والمنهجية، سنميِّز في سياق تحليلنا ثلاث مراحل أساسية في تطوير نيتشه لهذا النموذج القديم للفلسفة، وذلك من خلال تتبعنا لأفكاره في الكتب التي شكَّلت «ثلاثية الروح الحرة» هذه، وهي على التوالي: ١- كتابه «إنسان مفرط في إنسانيته» (١٨٧٧)، ومعه «آراء وحكم متنوعة» (١٨٧٩)، و«الجوال وظله» (١٨٨٠)، وهي الأعمال التي جمعها لاحقًا ونشرها معًا تحت عنوان «إنسان مفرط في إنسانيته»- المجلد الثاني؛ ٢- ثم كتابه «الفجر» (أو «فجر الصباح») (١٨٨١)؛ ٣- وأخيرًا كتابه «العلم المرح» (الصادر عام ١٨٨٢، ثم طبعته الموسعة عام ١٨٨٧).

وجدير بالذكر أن نيتشه نفسه هو من يشير بوضوح إلى هذه الصلات العميقة والوشائج الفكرية بين رؤيته الميتا-فلسفية الخاصة وبين مدارس الفكر القديمة، وذلك في المقدمات التي أضافها عام ١٨٨٦ إلى كل كتاب من كتب هذه الثلاثية. فما طبيعة هذه الصلات وأوجه الاستمرارية تلك؟

فأولًا، نجد أن نيتشه في أعمال هذه الفترة الوسطى من إنتاجه الفكري، لا يكتفي بالقول بأن الفلسفة هي منهج حياة، كما كان قد ذهب إلى ذلك في كتابه «شوبنهاور مربيًا»، بل إنه يدرك الآن أيضًا وبجلاء أن الخطاب الفلسفي ذاته هو إحدى الوسائل الرئيسة والأدوات الجوهرية لتشكيل حياة المرء وإحداث تحول عميق فيها. ويضفي نيتشه على هذه الأطروحة مسحة علاجية واضحة، فالفلسفة في نظره هي تمرين في مداواة الذات وشفاء النفس (٣). غاية ما هنالك أن الفلسفات ليست كلها سواء في قدرتها على تحقيق هدف الصحة الروحية أو بلوغ الازدهار الإنساني المنشود.

وإن أسلوب نيتشه الذي عُرف به، ونعني به «الأسلوب الشذري» أو الكتابة القائمة على الأقوال الموجزة المأثورة، إنما نبع في جزء منه من تلك الجهود الحثيثة التي بذلها ليضع هذا العلاج الفلسفي موضع التطبيق العملي. وهنا أيضًا، وكما هي الحال مع سائر الفلاسفة الذين نتناولهم بالبحث في هذا الكتاب، فإن أساليب نيتشه البلاغية المتنوعة لهي بمثابة مؤشر دال ودليل قاطع على مدى التزامه العميق بنهج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش.

وثانيًا، وفي تلك المقدمات التي أضافها نيتشه عام ١٨٨٦ إلى مؤلفات «ثلاثية الروح الحرة» (وهي: «إنسان مفرط في إنسانيته» بمجلديه الأول والثاني، و«العلم المرح»)، نجد أنه ينظر بأثر رجعي إلى استكشافاته الفلسفية في هذه الأعمال على أنها لم تكن سوى «رياضات علاجية للروح» (٣)، مكَّنته من أن يتجاوز ذلك التشاؤم الشوبنهاوري أو الرومانسي الذي كاد أن يطبِّق عليه. ويتأمل نيتشه في هذا السياق فيقول إنه، لبلوغ هذه الغاية، قد نهل من معين «العلاجات الفلسفية القديمة»، وبخاصة، وبأوضح ما يكون، من علاجات الكلبيين والرواقيين والأبيقوريين، تلك التي هي بمثابة «صناديق المراهم الشافية وأدوية البلسم لكل فلسفات الأقدمين». وفي أعماله هذه التي تمثِّل مرحلته الوسطى، نجد نيتشه يتبع تلك الوصية التي وجَّهها إلى ذاته، وذلك الأمر الذي ألزم به نفسه؛ ألا وهو: «كن قديمًا!» (KSA 8: 28 [41]; KSA 8: 28 [40]).

وثالثًا وأخيرًا، وفي الكتاب الأخير من هذه الثلاثية، ونعني به «العلم المرح»، يتعامل نيتشه مع العلاجات الفلسفية القديمة على أنها بمثابة «سقالة» مؤقتة يركلها بقدمه ويتخلص منها، وذلك بغية الارتقاء إلى ما يسمِّيه هو «الصحة الكبرى» أو «العافية العظمى». فاستعادة المرء لرباطة جأشه واتزانه النفسي من خلال النسيان الكلبي للمعاناة، أو التذكر الأبيقوري للملذات، أو الثبات الرواقي في مواجهة نوائب الدهر، أو اللا مبالاة الشكوكية تجاه كل القيم، كل ذلك ينظر إليه الآن على أنه مجرد عتبة أولى أو درجة دنيا في سلم الصعود نحو نمط من العافية أسمى

وأرفع بكثير. إن العلاجات القديمة، كما يزعم نيتشه، تمكِّن المرء حقًّا من التغلب على ذلك الإنكار النُّسكي للحياة ونبذها، لكنها لا ترقى به إلى مرتبة تأكيد الحياة تأكيدًا كاملًا وإثباتها على نحو تام.

وهنا، يطرح نيتشه مفهوم «التشاؤم الديونيسي»، وهو تأكيد مطلق للحياة بكل ما فيها، بوصفه النقيض الجذري والمقابل التام للتشاؤم الشوبنهاوري. فالمثال الأعلى الذي ينشده نيتشه، كما يلحظ ذلك يناواي، هو النقيض الصريح لما ذهب إليه شوبنهاور:

شوبنهاور: «فقط من خلال إنكار «إرادة الحياة» ونفيها يمكن الخلاص من هذا الوجود الممتلئ بالألم». نقيض شوبنهاور (نيتشه): «فقط من خلال تأكيد الحياة بكل ما فيها من شقاء ومعاناة، يمكن للقوة والعظمة أن تتحققا وتتجليا».

شوبنهاور: «لكان من الأفضل ألف مرة لو أنني لم أوجد قَط، بل لو لم يكن لهذا العالم وجود من الأساس». نقيض شوبنهاور (نيتشه): «أما أنا، فإني لأعشق كل ما حدث وأريده إرادة مطلقة، بل وأتمنى عودته وتكراره إلى أبد الآبدين ودهر الداهرين» (Janaway, 2003: 171).

وهكذا، فإن مشروع نيتشه الأكبر في كتابه «العلم المرح» إنما يتمثل في محاولته صياغة «علاج فلسفي ما بعد كلاسيكي»؛ أي علاج يتجاوز في أسسه وغاياته نماذج العلاج التي عرفتها الفلسفات القديمة. فنيتشه يعيد صياغة المذهب القديم القائل بـ«العود الأبدي»، ليجعله رياضة روحية تهدف إلى غرس ذلك «التشاؤم الديونيسي الصحي» في النفوس، وإلى بلوغ تلك الحالة من العافية الروحية.

وبما أن أعمال نيتشه التي تمثِّل مرحلته الوسطى هي التي تجسِّد، في نظرنا، إسهامه الأكبر والأهم في تقليد «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، فإننا سنركِّز اهتمامنا في الصفحات التالية على هذه النصوص وما تطرحه من أفكار ومزاعم.

الخطاب الفلسفي بوصفه تمرينًا علاجيًّا للروح

كما رأينا سابقًا، يحاجج نيتشه في «تأملات في غير أوانها» بأن الفلسفة إنما تكمن في الكيفية التي يحيا بها الفلاسفة، لا في مجرد ما يتفوهون به من أقوال أو ما يخطونه من كتابات. أما في «ثلاثية الروح الحرة»، فيتقل نيتشه إلى تأمل أهمية الكتابة أو الخطاب الفلسفي في حياة الفلاسفة أنفسهم. ففي كتابه «الفجر»، يركِّز نيتشه على تبيان أن الخطاب الفلسفي ليس في جوهره سوى «سيرة ذاتية مفاهيمية» (أو فكرية). فبدلًا من أن يقدِّم تاريخًا للفلسفة يعرض فيه الأنساق النظرية المتنافسة، نجده يقارن بين الفلسفات المختلفة ويقيِّمها بوصفها سيرًا ذاتية حية. فزعم نيتشه الأساسي هو أن التفكير الفلسفي إنما هو تعبير عن حياة المرء وشخصيته المتفردة. وكما يعبِّر هو عن ذلك، فإن «التفكير» الفلسفي هو بمثابة «سيرة ذاتية لا إرادية»، وتعبير مكتوب عن مكنونات الروح وطبائع الشخصية، أو على الأقل هذا هو ما يميز الفلسفة العظيمة الحقة عن تلك الفلسفة العادية التي أضحت مجرد حرفة أكاديمية. فالفلسفة العظيمة، في صميمها، هي سيرة ذاتية.

أو بعبارة أدق، يتصور نيتشه هذه الفلسفات المختلفة على أنها «اعترافات ذاتية لا واعية» أو «مذكرات mémoires» تعبِّر عن جوانب

متباينة من هذه الحياة أو عن أنماط شخصية متنوعة: كتقلبات الأهواء وعواصفها (كما نجد عند أفلاطون، وسبينوزا، وباسكال، وروسو، وجوته)؛ أو كشخصية مستقرة ذات مزاج ثابت (كما هي الحال عند شوبنهاور)؛ أو كمجرد «رأس» مفكر (Kopfes) أو آلية فكرية باردة (كما عند كانط). وفي الحالات التي تكون فيها الفلسفة بمثابة «تاريخ حماسي وعاطفي للروح»، يلاحظ نيتشه أنها يمكن أن تتخذ شكل «رواية Roman» حافلة بالأزمات الخانقة، والكوارث المفجعة، أو حتى مشاهد الموت المؤثرة. ومن هذا المنطلق، يعقد نيتشه مقارنة لا تخلو من سخرية مبطنة بين كانط وبين هؤلاء «الروائيين» الفلاسفة:

«وحينما يشرق كانط من خلال أفكاره، يبدو أمينًا ونبيلًا بمعناهما الأسمى، بيد أنه يظل شخصًا لا خطر له، فتعوزه سعة الأفق وجبروت الفكر؛ وتجاربه في الحياة قليلة، وطريقته في العمل تسلبه الوقت الذي لا بد منه لخوض غمارها».

بيد أن نيتشه لا يكتفي بالزعم بأن الفلاسفة إنما يعبِّرون، بطريقة لا إرادية، عن تجاربهم الباطنية ونوازعهم الدفينة من خلال خطابهم الفلسفي فحسب، بل إنه يذهب أيضًا إلى القول بأنهم يستطيعون، عن وعي وقصد، أن يوظِّفوا هذه الخطابات ذاتها كرياضات روحية وتمارين عملية يشكِّلون من خلالها ذواتهم ويصقلون بها أنفسهم. ومن هذا المنظور تحديدًا، يرى نيتشه أن «ثلاثية الروح الحرة» التي أبدعها لم تكن سوى تمرين إرادي مارسته الذات على ذاتها، ورياضة لـ«شفائه الروحي» الخاص، أو قُل ضربًا من ضروب «الكتابة عن النفس وللنفس» (إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، المقدمة).

ويشدِّد على أن كتابه «إنسان مفرط في إنسانيته» إنما يسجِّل «تجربة» حية؛ ألا وهي «تاريخ مرضه الشخصي ومسيرة شفائه وتعافيه» (إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، المقدمة). فهذا الكتاب، كما يكتب نيتشه، كان بمثابة «استمرار وتكثيف لعلاج روحي، ونعني به ذلك العلاج الذاتي المناهض للنزعة الرومانسية، الذي اكتشفته غريزتي السليمة التي لم تكن قد اعتلَّت بعد، ووصفته لنفسي لمواجهة هجمة مرضية عابرة». ثم يضيف قائلًا: إن هذه الأعمال هي «تعاليم صحة ووصايا عافية، يمكن أن ينصح بها لتلك النفوس الأكثر روحانية ورهافة حس بين أبناء الجيل الصاعد، بوصفها منهجًا لـ«تأديب الإرادة» وتهذيبها» (disciplina voluntatis).

التفاؤل القديم علاجًا للتشاؤم الحديث

يعرِّف نيتشه خطابه الفلسفي، على نحو صريح لا لبس فيه، بأنه حرب ضروس شنها «ضد ذلك التشاؤم الناجم عن السأم من الحياة والإعياء منها» (إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، المقدمة). وبعبارة أخرى، يقر نيتشه بأنه قد اتخذ من فلسفته رياضة علاجية ووسيلة استشفائية، ليعالج بها نفسه من ذلك الداء العضال الذي استشرى فيه؛ ألا وهو داء التشاؤم الشوبنهاوري. وقد دوَّن نيتشه في دفاتره ملاحِظًا: «نحو عام ١٨٧٦، أدركت أن غريزتي الفطرية تسير في اتجاه معاكس تمامًا لغريزة شوبنهاور؛ إنها تتجه صوب تبرير الحياة وتسويغها، حتى في أشد صورها فظاعة، وأعمق حالاتها غموضًا، وأكثر تجلياتها كذبًا وزيفًا؛ ولهذه الغاية، كانت لديَّ الصيغة السحرية: الديونيسية» (KSA 12/354–5).

وفي المقدمات التي أضافها عام ١٨٨٦ إلى كتاب «إنسان مفرط في إنسانيته» بمجلديه الأول والثاني، يعترف نيتشه بأنه قد طبَّق على نفسه تلك العلاجات الفلسفية التي استقاها من معين حكمة الأقدمين -وبخاصة تعاليم الكلبيين والرواقيين والأبيقوريين- وذلك في خضم معركته الضارية لمكافحة ذلك السأم من الحياة الذي كاد أن يفتك به:

«وتمامًا كما يضع الطبيب الحاذق مريضه في بيئة غريبة كل الغرابة، علَّها تساعده على الشفاء... كذلك فعلت أنا، إذ كنت الطبيب والمريض في آن معًا، فأجبرت نفسي قسرًا على الانتقال إلى مناخ روحي معاكس تمامًا، وإقليم نفسي لم تطأه قدم من قبل، إذ دفعت بها إلى خوض غمار رحلة علاجية في أصقاع نائية مجهولة من الذات... فكان لا بد من حد أدنى من الحياة، بل قُل أقل القليل من متطلبات العيش، وفي الحقيقة، كان لا بد من تحرر كامل من قيود كل الشهوات الغليظة والرغبات الفجة، واستقلال ذاتي راسخ في خضم كل صنوف الظروف المعاكسة والنوائب القاسية، مقرونًا باعتزاز عميق بالقدرة على أن يحيا المرء محاطًا بهذه الظروف القاهرة من دون أن تلين عزيمته؛ ثم قدر لا بأس به من النزعة الكلبية، وشيء من الاكتفاء بذلك «البرميل» الذي كان مأوى ديوجانس».

وفي المقدمة التي ذيَّل بها المجلد الثاني من كتابه «إنسان مفرط في إنسانيته»، يسجِّل نيتشه كيف أنه قد نهل من معين الفلسفات القديمة، لا بوصفها مجرد مذاهب نظرية أو أنساق فكرية، بل باعتبارها، في المقام

الأول، وسائل لـ«التقوية الروحية» و«شحذ العزيمة»، مستخدمًا في ذلك تلك الصورة البلاغية القديمة المأثورة التي تشبِّه التدريب الفلسفي بالتمرين الرياضي البدني، وهي صورة ارتبطت أشد الارتباط بمذهب الكلبيين والرواقيين (٦). ويصف نيتشه هذا المسعى بأنه «اختبار للذات» و«محك للنفس»، هدف من ورائه إلى استعادة «اتزانه النفسي ورباطة جأشه في مواجهة تقلبات الحياة، بل وإلى أن يستشعر ضربًا من الامتنان العميق تجاهها».

كما يصف الرياضات والتمارين الروحية التي مارسها بأنها «نظام تأديبي صُمِّم خصوصًا ليجعل من اليسير قدر المستطاع على الروح أن تركض لمسافات شاسعة، وأن تحلِّق في آفاق شاهقة، وفوق كل ذلك، أن تنطلق طليقة مرارًا وتكرارًا لتتحرر من كل قيد». ويستذكر كيف أنه، من خلال هذه التمارين والمجاهدات، قد «قلب منظوره رأسًا على عقب» فتحوَّل عن ذلك التشاؤم الشوبنهاوري أو الرومانسي، الذي يدين العالم ويصدر عليه أحكامه بناءً على ما يراه فيه من تجارب المعاناة والألم، إلى «تفاؤل يهدف إلى استعادة العافية، حتى يتسنى لي في مستقبل الأيام أن أكتسب الحق في أن أكون متشائمًا عن جدارة واستحقاق». وقد اتخذ هذا «التفاؤل» النيتشوي شكل السعي نحو تحقيق ذلك الهدف الهلنستي العام المتمثل في الاحتمال الهادئ للمصائب وتقبُّل المعاناة بسكينة ورضا (٧).

وهكذا، يقلب نيتشه حكم شوبنهاور النقدي رأسًا على عقب، فبدلًا من أن يرفض، كما قد يُفهَم من شوبنهاور، مذهب الكلبيين والرواقيين

على أساس أنهما يفتقران إلى البصيرة الميتافيزيقية العميقة، نجد نيتشه يشخِّص تشاؤم شوبنهاور الميتافيزيقي ذاته على أنه ليس سوى عرض من أعراض المرض والاعتلال، ويزعم أن هاتين المدرستين القديمتين (الكلبية والرواقية) إنما تقدِّمان لنا رياضات روحية وتمارين عملية كفيلة بأن تشفينا من هذا الداء (داء التشاؤم الشوبنهاوري)، بل إنه ليرفض مزاعم شوبنهاور الميتافيزيقية برمتها، معتبرًا إياها «غرائب صوفية غامضة ومراوغات فكرية لا طائل من ورائها»، بما في ذلك «مذهبه القائل بالإرادة الواحدة، وهو مذهب لا يمكن إقامة الدليل عليه أو البرهنة على صحته»، وبدلًا من كل ذلك، يشخِّصها نيتشه على أنها ليست سوى أعراض لحياة متدهورة.

وفي الوقت ذاته، وعلى غرار ما ألفيناه عند بترارك [٦.٢] أو مونتين [٦.٣]، نجد أن نيتشه يتصور كتابته الفلسفية على أنها فن من فنون «تطبيب الذات» ومداواتها، وهو فن يمكن لـ«الأرواح الحرة» الأخرى أن تنهل من معينه وتتخذه نموذجًا يُحتذَى، حتى يتسنى لها أن تطوِّر علاجها الخاص وتجد دواءها الشافي بنفسها:

«أَوَكان ينبغي لتجربتي هذه -وهي تاريخ مرض طويل ثم مسيرة تعافٍ وشفاء في نهاية المطاف- أن تكون مجرد تجربة شخصية بحتة تخصني وحدي؟ وهل كانت محض «إنسانيتي، تلك الإنسانية المفرطة في إنسانيتها» لا أكثر؟ إنني اليوم لأود أن أعتقد العكس تمامًا، بل إنني لأشعر، مرة تلو المرة، بيقين راسخ بأن كتبي هذه، التي هي أشبه بيوميات رحلة استكشافية في أغوار النفس، لم

تُخَط لي وحدي، كما قد يبدو الأمر أحيانًا. فهل لي الآن، بعد ست سنوات عجاف، تخللتها لحظات من الثقة المتنامية بالنفس، أن أجرؤ على إطلاقها مرة أخرى إلى عقول القرَّاء وقلوبهم؟ وهل لي أن أغامر فأخص بها، وأوصي بقراءتها، قلوب وآذان أولئك الذين يرزحون تحت عبء «ماضٍ» ما، أيًّا كان نوعه، لكنهم مع ذلك لا يزالون يمتلكون من قوة الروح ما يكفي لأن يعانوا أيضًا «روح ماضيهم» هذا، وآثاره الباقية فيهم؟».

وفضلًا عن ذلك، فإن «ثلاثية الروح الحرة» لنيتشه لَحافلة هي الأخرى بالرياضات الروحية والتمارين الفكرية التي تهدف إلى استعادة رباطة الجأش وسكينة النفس (٣)، ومنها على سبيل المثال، صيغ مستوحاة من اثنتين من «الوصفات الأبيقورية» الأربع أو ما يُعرَف بـ«العلاج الرباعي»، وكذلك تلك «النظرة من الأعلى» المأثورة عن الأقدمين. فبدلًا من الأبحاث النظرية المنهجية المطولة، يصوغ نيتشه عددًا لا يُحصى من الشذرات البليغة والحكم الموجزة الخالدة التي تجعل من اليسير على القارئ أن يستحضر، على سبيل المثال، دروس الرواقيين والكلبيين ويتمثلها (٥). ففي كتابه «إنسان مفرط في إنسانيته»، على سبيل المثال، يشيد نيتشه أيَّما إشادة بتلك الحكمة الرواقية التقليدية المتضمِّنة في وصفها لنموذج الحكيم. فهو يحدِّد بدقة ويؤكِّد ذلك النموذج الرواقي العام المتمثل في بلوغ الاكتفاء الذاتي العقلي من خلال الاستقلال التام عن كل المؤثرات الخارجية والعلائق الدنيوية:

«لو أن الحياة قد عاثت في امرئ فسادًا كما يعيث قاطع الطريق، وسلبته كل ما كان في وسعها أن تسلبه من جاهٍ ومناصب، وخلان وأنصار، وصحة وعافية، ومتاع من كل لون ونوع، فلعله، بعد أن يفيق من هول الصدمة الأولى، يكتشف أنه قد أمسى أغنى مما كان عليه من قبل. ذلك أنه عندئذ، وفقط عندئذ، يدرك كنه ما هو ملكه حقًّا، وما هو عصي على أي قاطع طريق أن يضع عليه يده أو يطاله بسوء، حتى إنه لربما يخرج من خضم هذا السلب والنهب، وذلك الاضطراب والتشويش، متوشحًا بسمت نبيل جليل يليق بمالك أرض عظيم، أو بإقطاعي واسع الثراء يملك نفسه ولا تملكه الأشياء».

وفي هذه الحال، فإن «مالك الأرض العظيم» أو «الإقطاعي واسع الثراء» الذي يصوره نيتشه، ليس في حقيقته إلا تجسيدًا رمزيًّا لذلك الحكيم القديم الذي بلغ مرتبة «الامتلاك الكامل للذات» والسيطرة التامة على النفس (١٠).

وكما رأينا في الفصل الثالث، فإن الرواقيين كانوا يرون أن ما يعتقده الناس عن العالم وعن أنفسهم هو أمر حاسم الأهمية في فهم أسباب المعاناة ومنابع الشقاء (٧). فالمعالج الفلسفي في العصور الإغريقية-الرومانية كان يحدد مصدر كرب «مرضاه» الروحيين في معتقداتهم الخاطئة وأحكامهم المغلوطة، لا في خبث مزعوم أو إثم متأصل في رغباتهم الطبيعية. وسيرًا على هذا النهج المماثل، يؤكد نيتشه أنه يتصور كرب «المرضى» ومعاناتهم على أنها نابعة في الأساس

من أخطاء فكرية وزلات عقلية. فطبيب النفس على مذهب نيتشه «إنما يساعد أولئك الذين اختلطت الآراء في رؤوسهم فأربكتها»، ولا يعزو عللهم إلى رغبات شخصية «شريرة» أو نزوات ذاتية «آثمة» (الفجر، ٤٤٩).

بل إن نيتشه، في كتابه «الفجر»، يعيد بوضوح صياغة حكمة إبكتيتوس الشهيرة، فيقول: «ليست الأشياء هي ما أزعج البشرية وأقلق راحتها إلى هذا الحد، بل الآراء التي كوَّنوها حول أشياء لا وجود لها على الإطلاق!». ومن خلال القضاء على الميتافيزيقا، أو تلك الآراء المتعلقة بأشياء يزعم هو أنها لا وجود لها، يفترض نيتشه (وهو في هذا يقترب من فولتير [٩.٢]) أن الفلاسفة قد يتمكنون أيضًا من استئصال شأفة تلك المتاعب العاطفية والاضطرابات الوجدانية الناجمة عن مثل هذه الأخطاء الفكرية (إنسان مفرط في إنسانيته، ٢٧). ويفهم نيتشه نقده الخاص للميتافيزيقا، بما في ذلك ميتافيزيقا شوبنهاور، على هذا الأساس؛ أي بوصفه رياضة علاجية للروح وتمرينًا استشفائيًا للفكر.

وهكذا، فإن نيتشه يواصل السير على نهج النموذج العلاجي القديم للفلسفة ويحمل لواءه، وإن كان، كما سنرى بعد قليل، سيرفض في نهاية المطاف ذلك النموذج الأخلاقي القديم المتمثل في «رباطة الجأش» و«السكينة النفسية» (equanimity)، على أساس أنه يقصر كثيرًا عن بلوغ تلك المنزلة التي يسمِّيها هو «الصحة الكبرى» أو «العافية العظمى».

علاج نيتشه المتجاوز للكلاسيكية

كما رأينا سابقًا، فإن نيتشه في الجزأين الأولين من «ثلاثية الروح الحرة»، ونعني بهما «إنسان مفرط في إنسانيته» و«الفجر»، يستكشف بعمق جدارة إعادة معايرة الفلسفة وضبط مسارها، حتى يتسنى لها أن تسترشد مرة أخرى بتلك الاستعارة الطبية التي شكَّلت بنية الفلسفات الهلنستية وهيكلها، وبخاصة المذهب الأبيقوري والمذهب الرواقي. وفي هذا السياق تحديدًا، يتساءل نيتشه في كتابه «شوبنهاور مربيًا»: «فأين هم أولئك الأطباء الذين تحتاجهم البشرية الحديثة، أولئك الذين يقفون هم أنفسهم على أرض صلبة بأقدام راسخة، بحيث يكون بمقدورهم أن يسندوا الآخرين ويأخذوا بأيديهم إلى بر الأمان؟». ثم يعود في كتابه «الفجر» ليكرر هذا السؤال بإلحاح: «أين هم أطباء النفس الجدد، أولئك الذين تفتقر إليهم روح العصر؟».

أما في الجزء الأخير من هذه الثلاثية، وهو كتابه «العلم المرح»، فإن نيتشه يبعث من جديد تلك الفكرة القديمة عن الفلسفة بوصفها فنًّا طبيًّا للروح، وذلك من خلال محاولته الجادة لوضعها موضع التطبيق العملي، متقمصًا في ذلك دور الطبيب المعالج للثقافة في العصر الحديث، ودور الطبيب المداوي لروحه في آن واحد. وإن هذا ليمثِّل بحق ذروة محاولة نيتشه التي استمرت عقدًا كاملًا من الزمن، والتي سعى من خلالها إلى إعادة تصور الفلسفة بوصفها فنًّا لعيش الرفيع وممارسة علاجية للروح.

بيد أن كتاب «العلم المرح» لا يكتفي بمجرد استعادة النموذج

القديم للفلسفة وإعادة تدويره. ففي هذا المؤلف، يسعى نيتشه إلى استحداث علاج فلسفي منافس، يتجاوز في أسسه وغاياته النماذج الكلاسيكية؛ أي أنه يؤسس لـ«علاج فلسفي ما بعد كلاسيكي». وكما رأينا، فإن نيتشه في كتابيه الأولين من «ثلاثية الروح الحرة»، ونعني بهما «إنسان مفرط في إنسانيته» و«الفجر»، كان قد طبَّق بالفعل العلاجات الفلسفية الكلاسيكية ليبرئ نفسه من دائه؛ ألا وهو التشاؤم الرومانسي أو الشوبنهاوري. كما أنه قد استلهم أيضًا الشكوكية العلمية المستنيرة، وبخاصة تلك المناهج الناشئة حديثًا في دراسة التاريخ الطبيعي، ليحرر ذاته من سطوة الانفعالات الأخلاقية اللا عقلانية والمشاعر الدينية المتأججة، إذ يمكننا، كما يقول هو، أن نستخدم «العلم» لكي «نحرم الإنسان من أفراحه، ونجعله أشد برودة، وأكثر شبهًا بالتمثال الصامت، وأقرب إلى جلد الرواقيين وصلابتهم». وهذا ما كان نيتشه يسعى إلى تحقيقه بالفعل في كتابيه «إنسان مفرط في إنسانيته» و«الفجر». ففي هذين الجزأين الأولين من ثلاثيته عن الروح الحرة، كان «نظام نيتشه العلمي المناهض للرومانسية»، كما أسماه بول فرانكو بحق وبراعة (Franco, 2011: 206)، جزءًا لا يتجزأ من علاجه لـ«تشاؤمه الخاص الناجم عن السأم من الحياة والإعياء منها».

أما في الجزء الأخير من هذه الثلاثية؛ أي كتاب «العلم المرح»، فإن نيتشه يقدِّم نفسه، وبكل جرأة، بوصفه المؤسس الأول والرائد الملهم لعلاج فلسفي منافس، يتجاوز حدود الكلاسيكية ويؤسس لآفاق جديدة. ومن هذا المنظور، يمثِّل كتاب «العلم المرح» نقطة

تحول حاسمة ومنعطفًا هامًّا في مسيرة نيتشه الفلسفية، تلك النقطة التي بدأ عندها في صياغة مشروع أخلاقيٍ متكامل ونموذج للسعادة، يقطع قطيعة جذرية وحاسمة مع القيم التي كانت توجِّه العلاجات الفلسفية الكلاسيكية وتحفِّزها (٨).

ففي كتابه «العلم المرح» على وجه التحديد، يوسِّع نيتشه دائرة نقده لتشمل، إلى جانب ذلك التشاؤم «الرومانسي»، ما يسميه «تحجر» الحياة وجمودها في الفكر الهلنستي، وهو التحجر الذي كان قد استعان به سابقًا في «ثلاثية الروح الحرة» كثِقَل موازن لحالته الخاصة من التشاؤم الرومانسي. وبعبارة أخرى، فإنه في «العلم المرح» يعيد النظر في تلك الأشكال القديمة من «التفاؤل»، فلا يراها علاجات ناجعة، بل مجرد امتدادات أو انكسارات لمرض السأم من الحياة والإعياء منها. ويحذِّرنا قائلًا إنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين فضيلة الاحتمال الهادئ أو قوة الجلد في مواجهة الصعاب، وبين مفهوم الازدهار الإنساني الحقيقي. فكتاب «العلم المرح» ينتقد -بدلًا من أن يشيد- تلك الكبرياء التي اتسم بها الكلبيون والرواقيون، فلا يراها علاجًا بل داءً، ولا تعزيزًا للذات بل ضربًا من ضروب الاستبداد بها.

وعلى هذا المنوال، يصبح النموذج الهلنستي المتمثل في «الأتاراكسيا» (أو طمأنينة النفس) أو «الأباتيا» (أو الخلو من الهوى)، مجرد عرض من أعراض «تحجر» الحياة وتجمدها عند حدود معينة. وفي ملحوظة له من تلك الفترة، تركِّز بخاصة على المذهب الرواقي، يردد نيتشه أصداء ما ذهب إليه مونتين بشأن كاتو [٦,٣]، فيرى أن

الفلسفة الرواقية ليست سوى تبرير عقلاني لاحق، أو تسويغ فكري أتى بعد فوات الأوان، لطبيعة نفسية تخشى الأهواء وتجزع من الانفعالات، ومن ثَم فهي تصوغ تمارين ورياضات تهدف إلى تحصين الذات ضد ضعفها الكامن وقابليتها للتأثر بسلطان هذه الأهواء:

«إنني لأعتقد أن المرء يسيء الحكم على المذهب الرواقي أيما إساءة. فجوهر هذه النزعة الكامنة -ذلك أنها في حقيقتها نزعة نفسية قبل أن تتلبسها الفلسفة وتستولي عليها لنفسها- إنما هو ذلك الموقف العدائي المتصلب ضد الألم وكل ما يبعث على الضيق من مدركات حسية، فهناك قدر معين من الثقل والضغط والجمود يدفع به إلى أقصى الحدود ويبالغ فيه، حتى لا يشعر المرء إلا بالنزر اليسير من الألم، فالتصلب والبرود هما أدواتها التي تستخدمها للتخدير وإماتة الإحساس.

أما القصد الأسمى من التربية الرواقية، فهو: إفناء كل قابلية سهلة للاستثارة والانفعال، والتقليل المطرد من عدد الأشياء التي يمكن أن تؤثِّر في النفس على الإطلاق، وترسيخ الاعتقاد بحقارة معظم الأشياء التي من شأنها أن تثير الأهواء وتُدني قيمتها الحقيقية، وبث الكراهية والعداء لكل ما يثير الحماسة أو الانفعال الشديد، كأن الأهواء والعواطف والانفعالات ذاتها داء عضال أو شيء وضيع لا يليق بالإنسان، والتدقيق المبالغ فيه في كل ما تكشف عنه المعاناة من تجليات قبيحة وصور مؤلمة، وخلاصة القول: إنها «التحجر» التام بوصفه علاجًا شافيًا من المعاناة، ومن ثَم، ومنذ تلك اللحظة،

تقدِّم كل الأسماء السامية والصفات الرفيعة للفضيلة الإلهية قربانًا أمام تمثال صامت، لا حياة فيه ولا حراك!» (KSA 9:15 [55]).

وبوجه أعم، فإن أخلاق نيتشه الجديدة ترفض رفضًا باتًّا تلك الغايات الأخلاقية المركزية التي قامت عليها الفلسفات الكلاسيكية والهلنستية، فهي لا تهدف إلى تحقيق انفصال جذري عن العالم، أو بلوغ سكينة مطلقة، أو الوصول إلى حالة من عدم الاكتراث التام باضطراب الأهواء والعواطف وثورانها، بل إن أخلاق نيتشه الإيجابية، على النقيض من ذلك، تستلزم ممارسة للذات تنفتح فيها على الأهواء والعواطف بوصفها أدوات لتأكيد الذات وتعزيز قدراتها والارتقاء بها. وفي سياق تحديده لمعالم أخلاقيته الخاصة، يعلن نيتشه أنه «يمقت كل أخلاق تقول: «لا تفعل هذا! تخلَّ عن ذاك! اغلب هواك وتغلَّب على نفسك!» لكني، على النقيض من ذلك، أميل كل الميل إلى تلك الأخلاقيات التي تدفعني دفعًا إلى أن أفعل شيئًا ما، وأن أكرر فعله مرارًا وتكرارًا، من الصباح الباكر حتى يرخي الليل سدوله، وأن أحلم به في منامي، وألَّا أفكر في شيء آخر سوى إتقان هذا الفعل على أكمل وجه، وبأفضل ما أستطيع أنا وحدي -لا أحد سواي- أن أفعله!» (العلم المرح، ٣٠٤).

وعليه، فإن أخلاق نيتشه تستلزم أمرين اثنين: أولهما، انفتاح على نوازع الذات المتعددة والمتنوعة، وثانيهما، تأكيد لتلك الأحكام القيمية التي من شأنها أن تنمِّي شغفًا جارفًا لا يُقاوَم بممارسة تلك النوازع التي تصلح لتحقيق التميز الشخصي والتفرد الذاتي، وصقلها حتى تبلغ أوج

كمالها. فإذا كانت الفضائل السلبية، في نظره، تشوِّه صورة النوازع الطبيعية وتفتري عليها، فإن أخلاق نيتشه الإيجابية، على العكس من ذلك، تمنح هذه النوازع قيمة عليا بوصفها وسائل لتحقيق ذواتنا وتأكيد وجودنا. ومثل هذه الأخلاق تركِّز جل اهتمامها على تأكيد هدف مثالي أسمى، بدلًا من أن تنشغل بحظر نوازع معينة أو قمع أهواء أو عواطف بذاتها، فهي أخلاق تنطلق «من أجل» شيء ما، لا «ضد» شيء ما. فنيتشه يؤيد تلك الأخلاقيات الإيجابية التي تجعل ما نفعله ونصبو إليه (ألا وهو السعي المحموم نحو تحقيق التميز الشخصي) هو الذي يحدد ما نتخلى عنه ونُعرِض صفحًا، ويعارض بشدة تلك الأخلاقيات السلبية التي تجعل ما يجب علينا أن نتخلى عنه وننبذه هو الذي يحدد ما يمكننا فعله وما لا يمكننا.

فإذا تساقطت بعض النوازع من شجرة حياتنا في هذه الحالة، فإنها تتساقط لأنها أضحت زائدة على الحاجة، وغير ضرورية لشوقنا العارم إلى تكرار ذلك الشيء الذي نعشقه ونتوق إلى إعادة معايشته في كل حين، لا لأننا نبغضها أو لأنها محرمة علينا أو محظورة. «فعندما يحيا المرء على هذا النحو»، كما يشرح نيتشه، «فإن الأشياء لتساقط من حوله شيئًا تلو الآخر، ويرى المرء هذا يرحل اليوم وذاك يغادر غدًا، من دون أي شعور بالكراهية أو الممانعة، تمامًا كالأوراق الصفراء الذابلة التي تحملها كل نسمة ريح خفيفة من على أغصان الشجرة، فتتهاوى في سكون وهدوء».

وعلى النقيض من ذلك، يدين نيتشه الأخلاق بوصفها مجرد قانون

تحريمي، ويرى فيها عرضًا من أعراض المرض وسببًا مباشرًا له، إذ يقول: «إنني لا أريد، وأنا مبصر لما أفعل، أن أسعى جاهدًا إلى إفقار ذاتي واستنزافها؛ ولا أطيق تلك الفضائل السلبية؛ تلك الفضائل التي ليس لها من جوهر أو ماهية... سوى إنكار الذات وقمعها!». فإذا كنا نعاني نوازعنا الطبيعية، كما يرى نيتشه، فليس ذلك بأي حال نتيجة حتمية لممارستنا لتلك النوازع، بل هو وليد ذلك الحكم الأخلاقي الذي نطلقه عليها فنَصِمها بأنها «خبيثة» أو «آثمة». وإن هذا الحكم الأخلاقي بعينه، كما يحاجج، هو «سبب ظلمنا الفادح لطبيعتنا البشرية، بل ولكل ما هو طبيعي في هذا الوجود!».

فإذا ما أصابنا السقم والمرض من جراء ممارستنا لنوازعنا الطبيعية، فإن هذا السقم ليس إلا ناتجًا لتلك الأحكام الأخلاقية التي تجبرنا على تفسير هذه النوازع ومعايشتها بوصفها شيئًا حقيرًا يستوجب الازدراء، أو فعلًا مخجلًا يدعو إلى الخزي. فالنوازع في حد ذاتها، كما يراها نيتشه، «بريئة» كل البراءة، ولا يمكن أن تسبِّب أي معاناة أو مرض، ما لم تُشوَّه سمعتها أخلاقيًا ويُفترَى عليها بالباطل. وهكذا، يشخِّص نيتشه القوانين الأخلاقية السائدة، أو ما يسمِّيه الأخلاقيات السلبية، على أنها تصيبنا بداء إنكار الذات، ذلك الداء الذي يتجلى في صورة «تهيُّج دائم واستثارة مستمرة تجاه كل ما هو طبيعي من هواجس وميول، وكأنه، إذا جاز التعبير، ضرب من الحكة المزعجة التي لا قرار لها».

إن الرواقيين الأقدمين هم، من دون شك، أشهر من صاغوا مفهوم «الحصن الداخلي» أو «القلعة النفسية المنيعة» نظيرًا للحرية الفلسفية

ومقابلًا لها (راجع ٤.٣-٥؛ ماركوس أوريليوس، التأملات، الكتاب الرابع، الفقرة ٣؛ سينيكا، الرسالة ٨٢). غير أننا، من خلال هذا «الضبط الرواقي للنفس» وهذه السيطرة الصارمة على الذات، كما يزعم نيتشه، نجازف بأن نصبح «مفقرين، ومستنزفين، ومقطوعين عن أجمل ما قد تجود به الروح من مصادفات سانحة وفرص ثمينة! بل ومقطوعين، في حقيقة الأمر، عن كل إمكانية لتلقي أي إرشاد إضافي أو استلهام جديد! ذلك أنه لا مناص للمرء من أن يكون قادرًا على أن «يفقد نفسه» ويتجاوز حدود ذاته الضيقة، إذا هو أراد حقًّا أن يتعلم شيئًا من تلك الأشياء التي لسنا نحن إياها؛ أي من ذلك الآخر المختلف عنا».

وإذا استعرنا عبارة من ديوجانس اللايرتي، جاز لنا القول بأن نيتشه في كتابه «العلم المرح» إنما يتحسر ويأسف لأن المذهب الرواقي يتطلب من مريديه أن «يتشحوا بلون الموتى»، وهو ذات الرد الشهير الذي يُروَى أن زينون، مؤسس الرواقية، قد تلقاه من كاهنة معبد دلفي حين سأل عن السبيل إلى أفضل حياة يمكن أن يحياها الإنسان.

وكل هذا يعني، في نهاية المطاف، أن نيتشه قد بات الآن يتعامل مع العلاجات الفلسفية الهلنستية ذاتها بوصفها موضوعًا يتطلب العلاج والفحص النقدي، لا مجرد وسائط أو أدوات علاجية ناجعة بذاتها. فمن منظور «الطبيب الفلسفي ما بعد الكلاسيكي»، كما يرى نيتشه، يتعين علينا أن نستحدث علاجًا جديدًا كفيلًا بأن يشفينا من تلك الأمراض والعلل التي عبَّرت عنها هذه العلاجات القديمة ذاتها، أو حتى تلك التي ولدتها وأفرزتها (Ure & Ryan, 2014; Faustino,

2017). وكما تقول مارثا فاوستينو، فإن نيتشه يصوغ في حقيقة الأمر «علاجًا للعلاجات» (فاوستينو، ٢٠١٧)، أو قُل «تربية إيروسية (شبقية) مناهضة للفكر الهلنستي» في جوهره.

وإن عنوان كتاب نيتشه «العلم المرح» ليسلِّط الضوء بجلاء على أهمية هذه «التربية الإيروسية» ومكانتها المحورية في فكره، فهذا العنوان ليس سوى ترجمة ألمانية للعنوان الفرعي البروفنسالي (نسبة إلى منطقة بروفنس الفرنسية) (La gaya scienza)، وهو المصطلح الذي استخدمه شعراء التروبادور في القرن الثاني عشر للإشارة إلى فنِّهم الرفيع في نَظْم أشعار الحب والغزل. فأخلاق نيتشه المعيارية وعلاجه الفلسفي، اللذان يتجاوزان حدود الفكر الكلاسيكي، إنما يسعيان إلى إعادة توجيه كل تلك القوة الكامنة في الحب، أو «الإيروس»، بكل ما يحمله من طاقات شعرية خلاقة وقدرة على إضفاء المثالية على الأشياء، ليصباها صبًّا في تلك الأهواء والنوازع تحديدًا، تلك التي اعتبرتها كل من الفلسفات القديمة وناسكي شوبنهاور متعارضة كل التعارض مع الهدف المعياري المنشود المتمثل في «الأتاراكسيا» أو طمأنينة النفس (٨).

وهكذا، ففي كتابه «العلم المرح»، يتحول ذلك الحماس الذي أبداه نيتشه للمدارس الهلنستية القديمة إلى ضرب من الازدراء والاحتقار، إذ يبدأ في تشخيص ليس فقط النُّسك المسيحي وتشاؤم شوبنهاور الناجم عن السأم من الحياة كأعراض للمرض، بل وأيضًا العلاجات الهلنستية ذاتها، فلا يرى فيها سوى صور مختلفة للضعف أو تجليات متنوعة للعلة. ومع ذلك، فإن نيتشه لا يزال يؤيد نموذج «الطبيب الفيلسوف»

ويشاطر الرواقيين والأبيقوريين هدفهم الأسمى المتمثل في صياغة أخلاقيات طبيعية تهدف إلى تحقيق الازدهار الإنساني.

بيد أن أخلاقياته الطبيعية هذه تطعن في اعتقادهم الراسخ بأن الحياة الطيبة تستلزم بالضرورة استئصال شأفة الأهواء، أو على الأقل التقليل من هيمنتها إلى أدنى حد ممكن. ولكي يصوغ الأمر بعبارة إيجابية، يحاجج نيتشه في «العلم المرح» بأن معاناة الأهواء والعواطف ذاتها هي جزء لا يتجزأ ومكون أصيل من نموذجه الجديد للسعادة، أو ما يسمِّيه هو «السعادة الفائضة عن كل حد». وكما سنرى لاحقًا، فإن نيتشه يعيد صياغة المذهب القديم القائل بـ«العود الأبدي» ليجعله «تمرينًا روحيًّا» خاصًّا به، يهدف إلى غرس هذا النموذج الجديد للسعادة في النفس وتنميته.

وفي ضوء هذا الفهم، يمكننا أن نتبين بوضوح أكبر الأهمية القصوى التي يحظى بها كتاب «العلم المرح» في سياق رحلة نيتشه الفلسفية الطويلة والشاقة، فهو يعبِّر عن تلك «النشوة العارمة المصاحبة لاستعادة العافية» بعد معركته الضارية مع اليأس الرومانسي، وبعد أن كاد يستسلم لإغواء التغلب على إدانة هذا العالم المتشائمة من خلال الاعتصام بـ«القلعة الداخلية» والانكفاء على الذات. وعلى النقيض من ذلك، ففي الكتب السابقة من هذه الثلاثية، كان نيتشه قد «عالج» نفسه و«شفى» أسقامه، لكنه لم يفعل ذلك إلا بأن اتشح بلون الموتى واكتسى بسمتهم، فبدا كأنه «جليد يتراكم في ريعان الشباب... أو خرف مبكر يداهم المرء في غير أوانه».

أما «علم نيتشه المرح» هذا، فإنه يهدف إلى التعافي من ذلك «التبلد الحسي» الذي صبغ الفكر الهلنستي، ومن تلك «البرودة التي تشبه برودة التماثيل» الصماء. «إن العلم المرح»، كما يكتب نيتشه، «إنما يعني عيد «ساتورناليا» العقل، ذلك العقل الذي قاوم بصبر وجلد ضغطًا رهيًا طال أمده -قاومه بصبر، وبصرامة، وببرود قارس، من دون أن يلين أو يستسلم، لكن أيضًا من دون أن يحدوه أمل في الخلاص- ثم فجأة، وعلى حين غرة، داهمه الأمل، وانقض عليه رجاء الشفاء، واستولت عليه نشوة التعافي والعودة إلى الحياة!».

١٠.٤. تمرين نيتشه الروحي: العود الأبدي

إن المشروع المحوري الذي نذر له نيتشه حياته الفكرية إنما يتمثل في صياغة بديل جذري لذلك التشاؤم الشوبنهاوري القاتم، وذلك كاستجابة حتمية لذلك الاكتشاف المزلزل بأن «الإله قد مات»، أو بعبارة أخرى، أن هذا الكون الفسيح ليس له غاية ميتافيزيقية متعالية أو نهاية خلاصية مرجوة. ولكن، كيف يتسنى لنا أن نعشق قدرنا ونسلِّم له («آمور فاتي» amor fati باللاتينية؛ أي حب القدر) في كون يبدو كأنه خالٍ من كل غاية أو معنى؟ وهل يمكن للمرء، كما تساءل شوبنهاور ذاته، أن يتمنى لحياته أن تكون ذات «امتداد لا نهائي أو ذات عود أبدي متجدد على الدوام» (العالم إرادة وتمثلًا، الجزء الأول، الصفحة ٣١٠)؟

ولقد رأينا في الفصل السابق كيف أن شوبنهاور، مقتفيًا في ذلك أثر القديس أوغسطين، قد حاجج بأنه حتى حكماء الرواقية الأفذاذ ما كانوا ليتمنوا حياة أبدية لو أنها تضمنت كل تلك الشرور والآلام التي نكابدها،

نحن البشر، في هذه الحياة الدنيا، بل إنه لو قُدِّر لإله ما أن يحكم عليهم بأن يحيوا مثل هذه الحياة إلى أبد الآبدين، لكان الرواقيون، كما يزعم أوغسطين، سيحكمون على هذه الحياة بالبؤس المطلق والشقاء المقيم. أما نيتشه، فإنه يهدف إلى دحض هذا الإنكار النُّسكي الذي تبناه كل من أوغسطين وشوبنهاور لقيمة الحياة، وذلك من خلال البرهنة على أنه من الممكن، بل ومن الضروري، أن نثمِّن هذه الحياة، كما هي تمامًا بكل ما فيها من آلام وأفراح، وأن نراها جديرة بالخلود وحَرِيَّة بالعود الأبدي.

ودعونا الآن نتوقف أولًا لنتأمل تشخيص نيتشه لـ«النموذج النُّسكي» وما ينطوي عليه من آفات، قبل أن ننتقل إلى استعراض «العلاج» الذي يقترحه لهذه العلة. مكتبة سُر مَن قرأ

يحاجج نيتشه بأنه من خلال صراعاته الشخصية المضنية لعلاج دائه من التشاؤم، قد اكتشف بنفسه «المسارات التي يُقاد إليها الفكر، والمهالك التي يُضلَّل بها» حين يكون رازحًا تحت وطأة المرض وضغط الاعتلال:

«إن كل فلسفة تُعلي من شأن السلم على حساب الحرب، وكل منظومة أخلاقية تقدِّم تعريفًا سلبيًّا للسعادة (كأنها مجرد غياب للألم)، وكل ميتافيزيقا أو فيزياء تتحدث عن خاتمة ما أو حالة نهائية من نوع أو آخر، وكل توق أو اشتياق يغلب عليه الطابع الجمالي أو الديني نحو عالم «منفصل» أو «متجاوز» أو «خارجي» أو «علوي»؛ كل هذه الفلسفات والمذاهب تسمح لنا، بل وتدعونا، لأن نتساءل: ألم يكن المرض هو الملهم الحقيقي للفيلسوف؟».

وانطلاقًا من هذا الموقف، يحاجج نيتشه بأن على علماء النفس أن يتعاملوا مع فلسفات الحياة التي قدَّمها الرواقيون والأبيقوريون والشُّكاك والأفلاطونيون، لا بوصفها أنساقًا فكرية مجردة، بل أعراضًا ودلالات على حالة «الجسد، وما يعتريه من نجاح أو إخفاق، وما يبلغه من امتلاء وقوة وجبروت، أو ما يصيبه من إحباطات وإعياء وإفقار، وما ينتابه من نذر النهاية وإرهاصات الفناء، بل ورغبته هو ذاته في الفناء والعدم».

فهذه الفلسفات كلها، في نظره، ليست سوى تنويعات مختلفة لـ«إرادة العدم» تلك، الإرادة المتناقضة في ذاتها؛ أو كما عبَّر عن ذلك نيتشه في عبارته الشهيرة: «إن الإنسان ليفضِّل أن يريد العدم، على ألَّا يريد شيئًا البتة» (GM III, 28).

وفي معظم الحالات، كما يحاجج في «العلم المرح»:

«إن ادعاء الفيلسوف امتلاكه للحكمة ليس في حقيقته سوى مخبأ يلجأ إليه لينقذ به نفسه؛ فرارًا من إعيائه الذي أضناه، وشيخوخته التي داهمته، وبروده الذي استولى عليه، وتصلبه الذي أحكم قبضته عليه؛ إنها حكمة تشبه تلك الغريزة التي تهدي الحيوانات قبيل موتها، فهي تنزوي بنفسها، وتلزم الصمت المطبق، وتؤثر العزلة والانفراد، وتزحف إلى الكهوف والمغاور، وبهذا «تصبح حكيمة» في مواجهة مصيرها المحتوم».

وهنا، يلمِّح نيتشه بسخرية لاذعة إلى تصور سقراط للفلسفة بوصفها تعلمًا لفن الموت، وإلى ذلك النموذج الرواقي الذي يدعو المرء لأن يصبح باردًا كالصخر، صامتًا كتمثال لا حراك فيه. فأن يسعى

الفلاسفة وراء «الحكمة»، كما يشير نيتشه ضمنًا، ليس في حقيقة الأمر سوى عرض من أعراض حياة قد استولى عليها الوهن، وأخذت في الانحدار، ودنت من الشيخوخة والفناء، بل إن أسمى المثل الفلسفية القديمة، في منظور نيتشه، لم تكن سوى تلك التي تلائم احتياجات حيوانات تحتضر، وتناسب حال كائنات قد أشرفت على الموت. «أفلا تكون الحكمة إذن»، كما يتساءل بتهكم مرير، «أشبه بغراب تجذبه رائحة الجيف النتنة؟».

إن ما سيصطلح نيتشه على تسميته لاحقًا بـ«النموذج النُّسكي»، يعمل حقًّا، وبطريقة ما، على إنقاذ الإرادة، فهو يحمي الجنس البشري من الوقوع في براثن «العدمية الانتحارية» المدمرة، وذلك من خلال إضفائه معنى على المعاناة الإنسانية. «فإن لا معقولية المعاناة، لا المعاناة في حد ذاتها»، كما يكرر نيتشه القول، «هي التي كانت بمثابة اللعنة التي خيمت بظلالها القاتمة على البشرية حتى يومنا هذا، ثم جاء النموذج النُّسكي فقدَّم للإنسان معنى يرتجيه!» (GM III. 28). ولكن هذا النموذج، وللمفارقة، إنما «ينقذ» المعنى والإرادة فقط وحصرًا من خلال إرادة العدم ذاته. فبواسطة هذا النموذج النُّسكي، فإننا ننقذ الإرادة عن طريق الانقلاب على الحياة ذاتها والإعراض عنها:

> «إنه لمن المستحيل علينا، استحالة مطلقة، أن نخفي أو نبطن حقيقة ما عبَّرت عنه تلك الإرادة الكلية التي تستمد وجهتها وتستلهم مسارها من النموذج النُّسكي، تلك الكراهية العميقة لكل ما هو إنساني، بل وأشد من ذلك، لكل ما هو حيواني، بل وأعمق وأخطر،

لكل ما هو مادي؛ وذلك الرعب المستبد من الحواس، بل ومن العقل ذاته ومنطقه؛ وذلك الخوف المرضي من السعادة والجمال؛ وذلك الشوق المحموم للفرار والابتعاد عن كل ظاهر، وعن كل ما هو زائل فانٍ، وعن النمو والارتقاء، وعن الموت والفناء، بل وعن التمني في حد ذاته، وعن الشوق ولواعجه -كل ذلك، أقول، لا يعني في نهاية المطاف سوى «إرادة عدم» و«توق إلى اللا شيء»، ونفور من الحياة وكراهية لها، وتمرد صارخ على أهم المتطلبات الجوهرية للحياة وشروطها الأساسية، ورغم كل ذلك، فإنها تظل «إرادة»، وتبقى في جوهرها فعل إرادة» (GM III. 28).

ثم يمضي نيتشه في تشخيصه الدقيق ليكشف كيف أن صورًا وتنويعات مختلفة من «النموذج النُّسكي» قد عملت على إضفاء معنى على أنماط الحياة الكئيبة المثبطة للهمم. فالأفلاطونية (الفصل الرابع)، والفلسفات الهلنستية (الفصلان الثاني والثالث)، والمسيحية (الفصل الخامس)، وأخيرًا فلسفة شوبنهاور (الفصل التاسع)، كلها، كما يرى نيتشه، تشترك في «شبه عائلي» قوي وملامح قرابة وثيقة، بقدر ما تمنح جميعها، وإن بطرائق متباينة، معنى لتلك الكراهية المتأصلة للحياة الطبيعية، بل وتسبغ عليها هالة من النبل والرفعة. إنها تحافظ على بقاء الحياة «معتلة» و«مريضة»، وذلك من خلال منحها القيمة الأسمى والأرفع شأنًا لحياة قد انقلبت على ذاتها، أو لحياة ليست سوى إعداد واستعداد للموت. فهي جميعًا ليست إلا أطيافًا ودرجات متفاوتة من «العدمية»، يمثِّل فيها نُسك شوبنهاور المتطرف ذروة ذلك الازدراء

العميق للحياة، المتأصل في صميم تقليدنا الفلسفي برمته (Hatab, 2008: 31-2).

ويكمن أمل نيتشه الأسمى، وغاية مسعاه الأكبر، في أن يحرر «الأرواح الحرة» من هيمنة تلك الأحكام القيمية النُّسكية وسحر تلك الأخلاقيات الزاهدة، التي تعتبر، بشكل أو بآخر، أن الحياة الأسمى هي تلك التي تحد من تعبير النوازع الفطرية أو «الروح» الحية، أو تشل حركتها، أو تنكر وجودها بالكلية. لقد كان النموذج النُّسكي هو «الملاذ الأخير عند انعدام كل بديل أفضل، والحل الأوحد بامتياز»، لكن، هل ثمة بديل أفضل حقًّا، وهل من سبيل آخر ممكن (GM III. 28)؟

في كتابه «العلم المرح»، يشخِّص نيتشه أزمة فريدة يمر بها العصر الحديث؛ ألا وهي «موت الإله»، أو بعبارة أخرى، انحدار تلك القيم الأخلاقية النُّسكية الأوروبية وأفول نجمها. ولكنه، وعلى غير المتوقع، لا يرثي لموت الإله هذا أو يتحسر عليه، بل يتصوره نقطة تحول تاريخية فاصلة، أو «فجرًا جديدًا» يبزغ، على الأقل بالنسبة إلى تلك «الأرواح الحرة» التي يتوجه إليها بخطابه. فانهيار «أخلاقنا الأوروبية برمتها»، كما يرى، يفتح الباب على مصراعيه أمام إمكانية أن تتمكن ثلة قليلة من هذه الأرواح الحرة من أن تصوغ لنفسها نوعًا جديدًا من «الصحة الفائضة عن كل حد»، أو ما يسمِّيه «الصحة الكبرى»، وهي صحة لا تنكر الحياة أو تُعرِض عنها، بل تؤكدها تأكيدًا مطلقًا إلى درجة إرادة عودها الأبدي وتكرارها السرمدي.

وفي مواجهة صريحة مع ذلك التمجيد الذي يسبغه النموذج النُّسكي

على العدم، والذي يعتقد نيتشه أنه يكمن في صميم الأخلاق الأوروبية، يحث نيتشه «الأرواح الحرة» على اكتشاف قيم جديدة، واستكشاف آفاقها، وتجريب إمكاناتها، على نحو يسهِّل بزوغ أنماط بشرية أرقى وأسمى، أو ما يمكن تسميته بـ«الإنسان المتفوق» أو «الكائن فوق البشري»، تلك الأنماط التي ستنعم برفاهية إنسانية مثالية، فوق-بشرية، لم تُعرَف معالمها بعد ولم تُكتشَف أبعاده. ويربط نيتشه بين تحقيق هذا «التشاؤم الديونيسي المثالي للقوة» -وهو تشاؤم يزعم أنه يجتاز بنجاح ذلك «الاختبار الأبدي» الذي وضعه كل من أوغسطين وشوبنهاور (أي مدى جدارة الحياة بأن تُعاش إلى الأبد)- وبين أخلاقياته القائمة على تهذيب الذات وصقلها (Urc, 2019).

ويبلور نيتشه عقيدتيه: «حب القدر» (amor fati) و«العود الأبدي»، ليبتكر من خلالهما نمطًا من التهذيب «الجمالي» من شأنه أن يناهض المثال النُّسكي والزُّهدي بمختلف تجلياته، ويمهِّد السبيل لإثبات جديد للحياة. ولننظر أولًا في إعلانه الصارم عن عشقه الجديد هذا، «حب القدر» (amor fati)، حيث يقول:

«بمناسبة العام الجديد، ما زلت على قيد الحياة؛ وما زلت أمارس فعل التفكير، ولا مناص لي من أن أظل حيًّا ما دام لا يزال لزامًا عليَّ أن أفكر. «أنا كائن، إذن أنا أفكر؛ أنا أفكر، إذن أنا كائن» (Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum). اليوم، يبيح كل امرئ لنفسه أن يعبِّر عن أغلى أمانيه وأعز أفكاره، لذا، فإنني أنا الآخر، أود أن أبوح بما أتمناه لنفسي في هذا اليوم، وأن أكشف عن تلك الفكرة

التي سبقت إلى قلبي واستولت على لبي، تلك الفكرة التي أرتجي أن تكون لي علة حياتي، وضمان بقائها، وحلاوتها التي لا تذوي!

إنني أريد أن أتعلم، يومًا بعد يوم وبإصرار متزايد، كيف أرى الجمال متجليًا فيما هو ضروري وحتمي في الأشياء، فعندئذ فقط، سأغدو واحدًا من أولئك القادرين على أن يخلعوا على الأشياء رداء الجمال ويضفوا عليها رونق البهاء. «حب القدر»؛ فليكن هذا هو عشقي الأبدي منذ هذه اللحظة وإلى آخر الدهر!» (GS 276).

إن «حب القدر» هذا، ليتطلب حالة معينة من الروح، أو قُل ضربًا خاصًّا من الحب، يجعل من الممكن لنا أن نضفي على حياتنا قيمة ومعنى، ثم أن نستبطن هذه القيمة ونجعلها جزءًا لا يتجزأ من كياننا. فكما يتساءل نيتشه: «أي وسائل نملكها لكي تجعل الأشياء جميلة، وجذابة، ومرغوبة في أعيننا، حين لا تكون هي كذلك في حد ذاتها؟ والحق أني لأعتقد أنها، في ذاتها، ليست كذلك أبدًا!»، بل إن نيتشه ليحاجج بأنه ينبغي لنا أن نتعلم (أو أن نعيد تعلم) تلك القدرة الفنية الخلاقة على إضفاء القيمة على الأشياء التي تبدو في ظاهرها عديمة القيمة، وأن نسبغ عليها معنى من عندنا. وخلافًا لما ذهب إليه الرواقيون وشوبنهاور، فإن تربية نيتشه الجمالية هذه تهدف تحديدًا إلى بلوغ هذه الغاية.

فهو يقترح أن نتعلم من الفنانين كيف «ننظر إلى الأشياء من خلال زجاج ملون، أو في ضوء الغروب الخافت، أو أن نكسوها بغلالة رقيقة لا تكشف عن كل ما تحتها بتمام الشفافية»، وأن نصبح نحن أنفسنا

«شعراء حياتنا، مبدعين لوحاتها انطلاقًا من أدق التفاصيل وأكثرها شيوعًا وبساطة». فالحب، كما يتصوره نيتشه، ليس مجرد محاولة لمعرفة الشيء كما هو «في ذاته»، بل هو، بالأحرى، تعلم نزعة خاصة نجاه هذا الشيء، وتكوين استعداد وجداني من شأنه أن يحوِّل تجربتنا له وتقييمنا إياه تحويلًا جذريًّا. فنيتشه لا يرى في «حب القدر» هبة أو نعمة إلهية، بل يعتبره ثمرة للتربية والتعليم، ومهارة أو تقنية يمكننا أن نطوِّرها تدريجيًّا ونصقلها بالممارسة، حتى نغدو في نهاية المطاف «قائلين بنعم» للحياة، مؤكِّدين لها بكل ما فيها. ويوضِّح نيتشه هذا التدريب الجمالي للروح من خلال مقارنته بكيفية استقبالنا للموسيقى الجديدة وتذوقنا لها:

«إن المرء ليحتاج إلى بذل الجهد واستجماع النية الطيبة حتى يحتمل الشيء الغريب على النفس رغم ما فيه من غرابة وشذوذ بادئ الأمر، ثم تأتي أخيرًا تلك اللحظة التي نألفه فيها ونعتاده، بل ونترقبه ونتوق إليه، وعندئذ يمضي هذا الشيء، بلا هوادة ولا كلل، في إخضاعنا لسلطانه وإلقاء سحره علينا، حتى نغدو عشاقه المتواضعين، المأخوذين بجماله، المفتونين بجلاله، أولئك الذين لم يعودوا يبتغون من هذا العالم شيئًا أفضل منه، بل يريدونه هو، ويتوقون إليه هو، مرارًا وتكرارًا.

وهذا، أيها القارئ، لا يحدث لنا في عالم الموسيقى فحسب، بل إنها هي ذاتها الطريقة التي تَعلَّمنا بها كيف نحب كل ما نحبه الآن ونعشقه في هذه الحياة. فنحن دائمًا، وفي نهاية المطاف، نكافَأ على

حُسن نيَّاتنا، وعلى صبرنا الجميل، وعلى إنصافنا في الحكم، وعلى لطفنا في التعامل مع كل ما هو غريب عنا وغير مألوف لدينا، ذلك أن هذا الغريب سرعان ما يميط عن وجهه اللثام تدريجيًّا، ويكشف عن نقابه شيئًا فشيًّا، ليقدِّم نفسه لنا جمالًا جديدًا خلابًا، وفتنة لا يمكن وصفها أو الإحاطة بها» (GS 334).

ويولي نيتشه الجمال أهمية قصوى في سياق أخلاقياته المناهضة للهلنستية ولشوبنهاور معًا، ذلك أنه يفترض أن الجمال مرتبط ارتباطًا عضويًّا بنوع من الحب «المخلد» القوي، بل وهو الدافع المحفز لهذا الحب. فإبداع حياة جميلة يجعل من الممكن تأكيد عودها الأبدي والاحتفاء به ترحابًا. فالحب هو الذي يخلق هذا الكائن الجميل (أو هذه الحياة الجميلة)، وهو إذ يفعل ذلك، يجعلنا نؤثره على سائر الإمكانيات الأخرى، ونتوق بإرادتنا إلى عوده السرمدي. وعلى النقيض التام من شوبنهاور، الذي حاجج بأن الجمال ليس سوى تجربة تأملية متجردة عن الإرادة أو الرغبة (العالم إرادة وتمثلًا، الجزء الأول، الصفحات ٢١٩-٢٢٤)، يذهب نيتشه إلى القول بأن الجمال، على العكس من ذلك، يثير الإرادة ويلهب الرغبة.

بل إن نيتشه ليتشبث بتلك الفكرة القائلة بأن تجربة الجمال تحفز، أو ربما حتى تستلزم، فعل الاستنساخ أو التكرار (Scarry, 2001: 3). فالأشياء الجميلة تستدعي فينا رغبة عارمة في تكرارها واستدامتها. وما يحدِّد جوهر «حب الجميل» ويميِّزه، في نظر نيتشه، ليس سوى تلك الرغبة في العود الأبدي لموضوع هذا الحب. فأن نتعلم كيف نرى

الجمال أو نسمعه في قدرنا أو في ذواتنا، كما يلمِّح نيتشه، هو المفتاح السحري لإرادة «العود الأبدي». فإذا كان «حب القدر» يتطلب منا أن نتعلم كيف نرى ما هو ضروري وحتمي في الأشياء بوصفه شيئًا جميلًا، فإن هذا، كما يشير نيتشه ضمنًا، ينطبق أيضًا على الكيفية التي نرى بها أنفسنا. فبمقدورنا أن نتعلم كيف نحب ذواتنا إلى الحد الذي يجعلنا نصبح أولئك «العشاق المتواضعين، المأخوذين بجمال ما أحبوا، الذين لم يعودوا يبتغون من هذا العالم شيئًا أفضل منه، بل يريدونه هو، ويتوقون إليه هو، مرارًا وتكرارًا».

فـ«العود الأبدي» ليس سوى تحقيق الأماني وإشباع الرغبات لأولئك الذين أبدعوا حياتهم الخاصة وصاغوها بأنفسهم. إن أخلاق نيتشه القائمة على تهذيب الذات، لتجعل من إبداع حياة نتمنى نحن أنفسنا أن نعيشها مرارًا وتكرارًا، بحيث نتمنى أيضًا أن يكون «العود الأبدي» حقيقة واقعة لا مجرد فرضية، ومثالًا أعلى نصبو إليه. ولكن، أي نوع من الحياة يجب علينا أن نخلقه حتى تتولد فينا هذه الرغبة العارمة في تكراره واستعادته؟ يرى نيتشه أن الأمر يتطلب من الأفراد أن يوائموا بين جميع مصادفات الوجود وأعراضه المتقلبة، وأن ينسِّقوا بينها حتى تصبح أجزاءً جوهرية وضرورية من كل واحد جميل فريد لا نظير له.

فأخلاق نيتشه تثمِّن، قبل كل شيء وفوق كل اعتبار، عملية تهذيب الذات وصقلها بوصفها عملًا فنيًا فريدًا خالدًا. فالعمل الفني العظيم هو نموذجه ومثاله الأعلى للحياة المؤكِّدة لذاتها، تلك الحياة التي تحتضن

كل ما فيها بشجاعة وفرح. ويلمِّح نيتشه إلى أن أولئك الذين يصوغون بفنية ومهارة حياة فريدة لا تتكرر، حياة لا تشبه غيرها من الحيوات، هم وحدهم من سيتمنون تكرارها الأبدي ولن يرتضوا بديلًا. ويتصور نيتشه فكرة «الحياة المرغوبة أبديًّا» هذه قياسًا على تجربتنا مع العمل الفني الخالد، فيقول: «إننا لنريد أن نختبر العمل الفني ونعايشه مرارًا وتكرارًا! وعلى هذا المنوال، ينبغي لنا أن نصوغ حياتنا، حتى تتولد لدينا الرغبة ذاتها في كل جزء من أجزائها، وفي كل لحظة من لحظاتها! هذه هي الفكرة الجوهرية، وهذا هو لباب الأمر!» (KSA 11 [165]؛ راجع أيضًا نيهاماس، ١٩٨٥). أجل، يجب علينا أن نخلق من أنفسنا أعمالًا فنية جديرة بأن تعيش إلى الأبد، وأن تتردد أصداؤها في الخلود:

> «فلننحت إذن صورة الأبدية في صميم حياتنا هذه، ولنجعلها وشمًا لا يُمحَى! إن هذه الفكرة وحدها لتنطوي على ما هو أعظم وأجل بما لا يُقاس من كل تلك الديانات التي ما فتئت تحتقر حياتنا الحاضرة وتزدريها بوصفها مجرد ومضة عابرة، وزوالًا لا محالة له، والتي علَّمتنا أن نرفع أبصارنا متلهفين نحو حياة أخرى موهومة، لا دليل على وجودها» (KSA 9: 503).

بيد أن نيتشه يرى أن فكرة «العود الأبدي» ليست مجرد تعبير عن أمنية قلبية أو حلم بعيد المنال، بل هي أيضًا ممارسة عملية ورياضة روحية من شأنها أن تصقل الذات وتهذِّبها حتى تغدو كتحفة فنية رائعة. «فإذا أنت استطعت أن تدمج هذه الفكرة في صميم كيانك، وأن تجعلها واحدة من بين سائر أفكارك التي تشكِّل وعيك»، كما يؤكد نيتشه،

«فإنها كفيلة بأن تُحدِث فيك تحولًا جذريًّا. وإذا أنت، في كل أمر تود الإقدام عليه، بدأت بسؤال نفسك: «هل أنا على يقين تام من أنني أرغب في أن أفعل هذا الأمر ذاته عددًا لا نهائيًّا من المرات؟»، فإن هذا السؤال سيصبح في نظرك أعظم ثقل وأخطر محك» (KSA 9:11 [143]). ويربط نيتشه ربطًا وثيقًا بين فكرة الأبدية هذه وبين تحول الذات، وذلك في المقطع قبل الأخير من كتاب «العلم المرح»:

«ماذا لو أن شيطانًا تسلل إليك ذات يوم أو في غسق ليلة، في أعمق خلواتك وأشدها وحشة، وقال لك: «هذه الحياة التي تحياها الآن، والتي قد عشتها من قبل، سيتعين عليك أن تعيشها مرة أخرى، بل ومرات ومرات لا تحصى عدًّا؛ ولن يكون فيها أي شيء جديد البتة، بل إن كل ألم وكل فرحة، وكل فكرة وكل تنهيدة، وكل شيء في حياتك، صغيرًا كان أم عظيمًا، مما لا يمكن وصفه بالكلمات، لا بد أن يعود إليك، كله بذات التعاقب وذات التسلسل، حتى هذا العنكبوت الذي تراه، وهذا الضوء القمري الخافت المسربل بين أغصان الأشجار، بل وحتى هذه اللحظة الراهنة، وأنا نفسي الذي أقف أمامك. إن الساعة الرملية الأبدية للوجود تنقلب رأسًا على عقب مرارًا وتكرارًا، وأنت معها، يا ذرة الغبار الضئيلة!».

أكنت ستطرح نفسك أرضًا، وتصر على أسنانك من شدة الغيظ، وتلعن ذلك الشيطان الذي تفوه بمثل هذا القول، أم كنت ستشعر أنك في لحظة جليلة وترد عليه فيها قائلًا: «أنت إله بحق، وما سمعت قَط شيئًا أشد إلهية أو أعمق قدسية من هذا الذي تقوله!»؟

فإن استولت هذه الفكرة عليك وسيطرت على كيانك، فإنها، على ما أنت عليه الآن من حال، كفيلة بأن تحوِّلك تحويلًا جذريًّا، بل وربما تسحقك سحقًا؛ وذلك السؤال الذي سيطرح نفسه عليك مع كل شيء وكل أمر: «هل تريد هذا مرة أخرى، ومرات ومرات لا تحصى عدًّا؟»، لهو سؤال سيرخي بثقله الأعظم على كل أفعالك، وسيقع على كاهل أعمالك كأثقل ما يمكن أن يحمله امرؤ! أو، قل لي بربك، إلى أي مدى من الرضا العميق عن نفسك وعن هذه الحياة ينبغي لك أن تصل، حتى لا تتوق إلى شيء في هذا الوجود بشغف وحرارة أعظم من توقك إلى هذا التأكيد الأبدي النهائي وهذا الختم السرمدي على حياتك بأسرها؟» (GS 341).

إن نيتشه ليصوغ فكرة العود الأبدي ليس فقط بحيث يتعين عليك أن تفترض أن ذاتك الحاضرة هذه ستعاود تجربة الحياة ذاتها مرارًا وتكرارًا بلا نهاية، بل وأيضًا بحيث يجب عليك أن تقيم هذا الاحتمال المرتقب في ضوء ما يسمِّيه هو، قبل ذلك بثلاث فقرات فحسب، «ضميرك العميق». فشيطان نيتشه (أو مارده) إنما يتحداك أن تُخضِع حياتك الراهنة وأفعالك الآنية لمحاكمة قاسية في ضوء «ما هو أخص ما فيك»، أو ما كان قد عرَّفه في كتابه «شوبنهاور مربيًا» (١٨٧٤) بأنه «ضميرك السيئ السري» أو «وخز وجدانك الخفي». وهو يحدد قانون هذا الضمير أو مبدأه الناظم في تلك الصيغة الآمرة الحتمية: «يجب عليك أن تصير ما أنت عليه حقًّا!» (العلم المرح، ٢٧٠).

فضميرنا العميق، كما يشرحه نيتشه، يدفعنا دفعًا إلى أن نتبع

«طريقنا» الخاص بنا وحدنا، ذلك المسار الذي نسلكه في استقلال تام عن كل ما سواه، غافلين عن أي شيء آخر لا يخدم غاية تحقيق مجموع إمكاناتنا المتفردة وبلوغها أوج كمالها (العلم المرح، ٣٣٨). وإن أحد اعتراضاته الجوهرية على الأخلاق الكانطية والأخلاق الشوبنهاورية لهو أنهما كلتيهما تستلزمان «أن أفقد نفسي وأضل عن مساري الخاص»، وذلك بإجبارنا على اتباع قواعد عامة قابلة للتعميم على الجميع، أو بأن نحيا حياتنا من أجل الآخرين لا من أجل ذواتنا. فضمير نيتشه «العميق» يلومنا أشد اللوم ويؤنِّبنا أقسى تأنيب على خيانتنا لفرديتنا المتفردة وتفريطنا في جوهرنا الذي لا يتكرر. ويلاحظ نيتشه أن هذه الأخلاق (التي يدعو إليها) تقول بلسان الحال: «عِش في خلوة وانعزال حتى تتمكن من أن تحيا لنفسك ولأجل ذاتك!».

وإن «مارد» نيتشه ليخلق هذه اللحظة من العزلة والانفصال عن العالم حين يتسلل إلى أعمق خلواتك وأشدها وحشة ليعلن عليك مذهب العود الأبدي. إنه يصوغ تحدي المارد هذا بطريقة تجعلنا عاجزين عن أن نجد «ملجأ أو ملاذًا في ضمير الآخرين»، ومن ثَم فلا مناص لنا من أن ننظر في احتمال العود الأبدي هذا من زاوية واحدة لا غير؛ ألا وهي ما إذا كانت حياتنا الراهنة تجسِّد «لا نهايتنا الشخصية» وتحققها، تلك اللا نهاية التي هي بمثابة هوة سحيقة لا يُسبَر غورها تفصل بين فرديتنا الخاصة المتفردة وبين سائر الآخرين.

إن فكرة «التكرار الأبدي» أو العود الأبدي لهي فكرة محورية وجوهرية في أخلاقيات نيتشه القائمة على تهذيب الذات وصقلها،

ذلك أن الإجابة عن سؤال «هل تريد هذا مرة أخرى، ومرات تعد ولا تحصى؟»، هي الوسيلة التي من خلالها يمكننا أن نكشف عن كنه «ضميرنا العميق». فنيتشه يفترض أننا حين نفحص حياتنا من خلال عدسة الأبدية (أو منظور التكرار الأبدي)، فإننا سنحكم بأن الحياة الوحيدة الجديرة بالتكرار هي تلك التي تحمل «بصمة وجودنا الخاص» وتوقيعه المتفرد؛ أي تلك التي تجسِّد ما هو فريد وخاص بنا وحدنا دون سوانا. فالأبدية، في هذا السياق، تجعلنا نركِّز تركيزًا دقيقًا على تفرُّدنا وتميُّزنا، وتدفعنا إلى استكناه جوهرنا الذي لا يتكرر.

أو بعبارة أخرى، يفترض نيتشه أننا إذا نظرنا إلى حياتنا من منظور «التكرار الأبدي»، فلا مناص لنا من أن نستسلم لليأس والقنوط إذا ما اكتشفنا أن حياتنا ليست سوى تكرار باهت أو تنويعات طفيفة على لحن شائع ومألوف، أو مجرد صدى لموضوع قديم مكرر. فما يثير فينا، في نظر نيتشه، تلك الاستجابة اليائسة لفكرة عودنا الأبدي، ليس هو تكرار معاناتنا وآلامنا، بل هو تكرار حياة ليست حياتنا الحقة، حياة لم نصغها بأنفسنا ولم نعشها وفقًا لنداء ذاتنا الأعمق (Reginster, 2006: 217). إن فكرة العود الأبدي، في نهاية المطاف، لتثير فينا أعمق ألوان الرهبة والفزع؛ ألا وهو الفزع من الإخفاق في أن يصير المرء ما هو عليه حقًّا، وأن يحقق كينونته المتفردة.

كما يؤكد نيتشه أيضًا أنه لكي تؤدي فكرة العود الأبدي وظيفتها كأداة لتهذيب الذات وصقلها، لا مناص لنا من أن نستخدمها كتجربة حية ورياضة روحية متواصلة (Hadot, 1995: 82–109)، ونعني بذلك

التأمل المتكرر في دلالة فكرة العود وأبعادها العميقة. إنها رياضة نمارسها فنحوِّل من خلالها حياتنا الراهنة، حتى تصبح على هيئة نتمنى معها ونشتهي تكرارها الأبدي السرمدي. واقتداءً بتشبيه كلاسيكي قديم، يمكننا أن نتصور «العود الأبدي» ضربًا من «الرياضة البدنية الروحية» أو «الجمباز الفكري» الذي يجعلنا أمهر وأقدر على أن نصبغ حياتنا بصبغة الأبدية ونطبعها بطابع الخلود. وبهذا المعنى، وكما أدرك ذلك بيير هادو، فإن فلسفة نيتشه لتسير على خطى ما ذهبت إليه مدارس الفكر القديمة من أن الفلسفة هي، في جوهرها، فن للعيش ومهارة للحياة (Hadot, 1995: 83, 108; see also Nehamas, 1998).

وعليه، فإننا نخطئ في فهم شيء جوهري في مذهبه إذا ما تصورناه مجرد تخيل لإمكانية العود أو التكرار باعتبار أنه فرضية منطقية أو نظرية، أو إيمان بها على هذا الأساس. فنيتشه لا يطلب منا أن نتأمل العود الأبدي بوصفه مذهبًا نظريًّا مجردًا، بل يدعونا إلى أن ندمج فكرة العود هذه في صميم حياتنا اليومية، وأن نجعل منها ممارسة حية لتهذيب الذات وصقلها. فبدلًا من أن نتأمل العود أو نتخيله في أبراجنا العاجية، يسألنا هو كيف يمكن أن نتحول تحولًا جذريًّا إذا «استحوذت هذه الفكرة علينا وسيطرت على كياننا». ويشدد نيتشه على أن فكرة العود هذه لا بد أن تمارس على نفوسنا قوة الضمير وسلطانه. فكما يتصورها نيتشه، فإن فكرة العود إما أن تحولنا أو تسحقنا، ولا يكون لها هذا الأثر إلا إذا مارست هذه الهيمنة المطلقة على أحكامنا وتقديراتنا، وذلك بمعنى أن السؤال الذي يطرح نفسه في كل شأن من شؤوننا وفي

كل فعل من أفعالنا: «هل تريد هذا مرة أخرى، ومرات ومرات تعد ولا تحصى؟»، ليرخي بثقله الأعظم على كاهل أعمالنا ويصبح هو محكها ومعيارها!

ويلمِّح نيتشه إلى أن فكرة التكرار هذه لا تكون ذات أثر تهذيبي أو قدرة على الصقل إلا بقدر ما تكون ساحقة ومهيمنة، وبقدر ما تنطبق على جميع أفعالنا وتصرفاتنا، وبقدر ما تندمج في صميم حياتنا لتصبح ممارسة متكررة لا تنفك عنا. فأخلاقياته القائمة على تهذيب الذات فلسفيًّا إنما تستلزم منا أن نحاول جاهدين لنرى ما إذا كان بمقدورنا حقًّا أن نحيا حياتنا متوافقين مع فكرة العود الأبدي هذه، متخذين منها نبراسًا وهاديًا.

ولكن، حتى إن كان نيتشه يتصور فكرة «العود الأبدي» بناءً على المفهوم القديم للفلسفة كتقنية لتهذيب الذات وصقلها، فإنه يعتقد أن هذه الفكرة تحقِّق غاية مناقضة تمامًا لما كانت ترمي إليه الرياضات والتمارين الروحية القديمة. فغاية التمارين القديمة، كما يرى بيير هادو، هي تمكين الأفراد من تجاوز ذاتيتهم الفردية المشحونة بالأهواء والانفعالات، والارتقاء بهم إلى منظور لا شخصي كوني شامل (Hadot, 2009: 136). فسينيكا، كما يشرح هادو، «لا يجد متعته في شخص سينيكا الفرد، بل في ذلك السينيكا المتماهي مع العقل الكوني الكلي. فالمرء يرتقي من مستوى للذات إلى مستوى آخر، مستوى متعالٍ ومتجاوز» (Hadot, 2009: 136). أما الغاية من تمرين نيتشه، على النقيض من ذلك، فهي الارتقاء بالمرء من مستوى الذات العامة

المشتركة، أو الذات الجمعية السائدة، إلى مستوى أسمى وأرفع من التفرد والتميز الذاتي. فإذا كان الرواقيون بالضرورة متجانسين في طبائعهم، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا قليلًا، فإن أتباع نيتشه، على العكس من ذلك، لا بد أن يكونوا متنوعين في مشاربهم، متفردين في مسالكهم، بل وحتى شاذين عن القاعدة أحيانًا.

فالفكرة الهلنستية، كما يعرضها أنتوني لونج، «هي أن فهم هذه الطبيعة (البشرية والكونية) يمكن، بل وينبغي، أن يعمل «مهندسًا للذات» أو «تقنيًّا للنفس»، يشكِّل إمكاناتنا الفطرية الكامنة بطرائق تعزِّز الحياة وترتقي بها على نحو يفوق ما تقدِّمه لنا الأعراف الثقافية السائدة. وهذا ليس مشروعًا يهدف إلى جعل حياة المرء مجرد عمل فني جميل» (Long, 2006: 27--8). أما نيتشه، فعلى النقيض من ذلك تمامًا، يؤكد أن الحياة المثلى تقتضي منا أن نبني ذواتنا ونشكِّلها بوصفها أعمالًا فنية فريدة لا نظير لها. ومن ثَم، يفترض نيتشه أن فكرة العود الأبدي هي تقنية أو رياضة روحية يمكن أن تساعدنا على اكتشاف تفرُّدنا الذي لم يتحقق بعد، لكنه كامن فينا بالقوة، وأن نعمل على تنميته وصقله.

إن تمرين نيتشه هذا يحفِّز الرغبة في خلق حياة غير مألوفة، حياة متفردة، لأنه يستند ضمنيًّا إلى واحد من أقوى المثل الأخلاقية التي صبغت الفكر الحديث. «فالإبداع الفني»، كما يلاحظ تشارلز تايلور، قد أصبح «النموذج الأمثل الذي يمكن للناس من خلاله أن يصلوا إلى تعريف ذواتهم وتحديد هويتهم. والفنان يغدو، بطريقة أو بأخرى، الحالة النموذجية للكائن البشري، بوصفه فاعلًا أصيلًا في تعريف ذاته تعريفًا

مبتكرًا» (aylor, 1992: 62). وإيمان نيتشه بأن هذا التمرين سيعمل على تنمية تفردنا، إنما هو مرهون بقدرة هذا التمرين على تحريك واستنفار قيم كامنة في خلفية وعينا، وبالتحديد تلك القيمة الرومانسية التي تنظر إلى الذات بوصفها عملًا فنيًّا يتشكل ويبدع.

١٠.٥. خاتمة

إذن، وعلى غرار ما فعله شوبنهاور من قبله، استلهم نيتشه النموذج القديم لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» ليتحدى به ذلك الطابع «الاحترافي» الصرف الذي اتخذته الفلسفة في العصر الحديث، والذي كاد أن يفرغها من جوهرها الحي. فمستندًا إلى دراساته الفيلولوجية العميقة للفلسفات القديمة، وبخاصة إلى كتاب ديوجانس اللايرتي «حياة مشاهير الفلاسفة»، أكد نيتشه أن الفلسفة في ذاتها هي، قبل كل شيء، مسلك للعيش وأسلوب للحياة، ولم يتوانَ عن أن يوجِّه أشد ألوان اللوم والتأنيب إلى أقرانه من معاصريه لإخفاقهم الذريع في تجسيد هذا النموذج في حياتهم وسلوكهم.

وفي تأملاته «اللا عصرية»، سعى نيتشه جاهدًا إلى استعادة تلك الصورة العريقة لـ«الطبيب الفيلسوف»، فشخَّص أمراض الثقافة الحديثة وعللها المستعصية، وخاض غمار تجريب العلاجات الفلسفية القديمة، محاولًا أن يرسم من خلالها ملامح لـ«علاجات ممكنة» وسبل للشفاء. ثم في «ثلاثية الروح الحرة»، عمد نيتشه إلى تطبيق هذه العلاجات الفلسفية على ذاته أولًا، وذلك في محاولة منه ليبرأ من دائه الخاص؛ ألا وهو ذلك التشاؤم الشوبنهاوري الذي كاد أن يستبد به. وهكذا، نهل

نيتشه من معين ممارسات الكلبيين والأبيقوريين والرواقيين وخطاباتهم، لكي يستعيد رباطة جأشه وسكينة نفسه في مواجهة ما قاساه من معاناة وما كابده من مصائب ونوائب دهر.

بيد أنه في «العلم المرح»، وهو النص المتوَّج لثلاثيته عن الروح الحرة، يحاجج نيتشه بأن تلك الغايات المعيارية الكلاسيكية والهلنستية، المتمثلة في «الأتاراكسيا» (طمأنينة النفس) و«الأباتيا» (الخلو من الهوى والانفعال)، ليست في حقيقتها سوى أعراض لذلك الداء الذي سيطلق عليه لاحقًا اسم «النموذج النُّسكي». ولهذا السبب، سعى نيتشه جاهدًا إلى تحديد معالم «علاج فلسفي ما بعد كلاسيكي» جديد، ورسم حدوده بدقة، وهو علاج يتشكل في ضوء نموذج بديل، نموذج يحتضن معاناة الأهواء والعواطف ويجعل منها جزءًا لا يتجزأ من صميم الحياة الطيبة السعيدة. وقد أطلق نيتشه على هذا النموذج البديل اسم «التشاؤم الديونيسي».

وكما فعل فلاسفة العصور القديمة، سعى نيتشه إلى تحديد رياضات روحية وممارسات عملية من شأنها أن تمكِّن «الأرواح الحرة» من تحقيق هذا النمط الجديد من الحياة وتجسيده. وهو إذ يفعل ذلك، إنما كان يصوغ «تربية فلسفية» مناهضة للفكر الهلنستي ولرؤية شوبنهاور على حد سواء. وفي هذا السياق، لم يتصور نيتشه فكرة «العود الأبدي» مجرد مذهب نظري يتعين علينا فهمه واستيعابه عقليًّا، بل بوصفها «رياضة روحية» وتمرينًا عمليًّا؛ أي تأملًا عميقًا في فكرة عودنا السرمدي، من شأنه أن يدمج هذا الاحتمال في صميم الطريقة

التي نسيِّر بها حياتنا ونحياها. وقد افترض نيتشه أننا إذا تأملنا مليًّا في هذا الاحتمال المتخيل لعودنا الأبدي، فإننا سنجد أنفسنا مدفوعين دفعًا إلى أن نصقل ذواتنا ونهذِّبها حتى نغدو أعمالًا فنية متفردة خالدة.

وخلافًا لما ذهب إليه شوبنهاور، زعم نيتشه أن ما يجعل احتمال عودنا الأبدي أمرًا لا يُطاق، ليس هو عودة المعاناة في حد ذاتها، بل هو ذلك الخطر المحدق المتمثل في أن الحياة التي نكررها قد لا تحمل بصمة وجودنا الخاص وتوقيع تفردنا الذي لا يتكرر. فنيتشه، بوصفه طبيبًا فيلسوفًا، يوصي بأن علاج التشاؤم لا يكمن في إنكار الحياة أو السعي وراء رباطة الجأش والسكينة البليدة، بل في أن نخلق من أنفسنا أعمالًا فنية متفردة، جديرة بأن تعيش إلى الأبد وتتكرر في الخلود.

١١

إعادة اختراع فوكو للفلسفة بوصفها طريقة للعيش

في السنوات القليلة الأخيرة من حياته، وفي تحول غير متوقع، غيَّر ميشيل فوكو بؤرة اهتمامه البحثي من تاريخ الخطابات الجنسية الحديثة إلى دراسة الجنسانية في العصور الإغريقية-الرومانية القديمة، ومن ثَم، وبصورة طبيعية، إلى تقنيات الذات أو ما يُعرَف بالرياضات أو التمارين الروحية التي كانت تحتل مكانة مركزية في صميم الفلسفة القديمة. وفي هذا الفصل، سنستكشف معًا دلالة وأهمية هذه «الرحلة» الفكرية التي قام بها فوكو إلى رحاب العصور القديمة، وذلك بالنظر إلى تقليد «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». وفي القسم الأول، سنُجري مسحًا عامًّا لمسار هذه الرحلة إلى العالم القديم، مبينين كيف أنه قد تحدى السرديات التقليدية لتاريخ الفلسفة من خلال تصوره للفلسفات القديمة لا كمجرد مذاهب نظرية أو أنساق فكرية، بل كممارسات حية للذات وأساليب للعيش. وفوكو، شأنه في ذلك شأن إلستراوت وبيير هادو، يسهم إسهامًا جليًّا في إثراء التأمل الأخلاقي الحديث من خلال إعادة اكتشافه لهذه الفلسفة القديمة بوصفها عملًا أخلاقيًّا دؤوبًا تمارسه

الذات على ذاتها بهدف صقلها وتهذيبها. فالفلسفة القديمة، في هذا المنظور وكما أكدنا ذلك مرارًا في ثنايا هذا الكتاب، تهدف في المقام الأول إلى «تكوين» الذات وصياغتها، لا إلى مجرد «تثقيفها» أو تزويدها بالمعلومات.

بيد أن فوكو يضيف تقييدًا هامًّا وتحفظًا دقيقًا على هذا الزعم، إذ يرى أن الفلسفة القديمة قد ابتكرت أيضًا نمطًا ثقافيًّا جديدًا متفردًا؛ ألا وهو «البطل الفلسفي» (١٠). وهو بذلك يلمِّح إلى أنها قد سمت بذلك النموذج العتيق للوجود الجميل، ذلك الذي جسَّده أبطال اليونان الأسطوريون من أمثال أخيل وأوديسيوس. وسنركِّز اهتمامنا في هذا السياق على سلسلة محاضرات فوكو الأخيرة التي نُشرت بالإنجليزية تحت عنوان «شجاعة الحقيقة» (أُلقيت بين عامَي ١٩٨٣-١٩٨٤)، ذلك أنه يزعم فيها أن مذهب الكلبية القديم قد جسَّد أسمى صور هذه البطولة الفلسفية العريقة. فبيِّن فوكو كيف أن الكلبيين الأقدمين قد هدفوا إلى تحقيق جمال «المنعة» أو «الحصانة ضد تقلبات الدهر»، أو ما يمكن تسميته «بالسيادة على الذات»، لكن من خلال وسيلة مبتكرة تمثلت في «عيش الحقيقة» والتزامها في كل شأن. فالكلبيون، كما يتصورهم فوكو، قد ربطوا ربطًا وثيقًا بين الوجود الجميل والحياة الحقة، وذلك من خلال إظهارهم العلني الصريح، وإعلانهم الجريء الذي لا يخشى لومة لائم، لسيادتهم المطلقة على ذواتهم وتحررهم من كل قيد. فعيش الحقيقة، إذن، هو ما جعل من الفيلسوف الكلبي السيد الحقيقي لذاته، وصاحب الأمر والنهي في مملكة نفسه.

أما في القسم الثاني من هذا الفصل، فسنتناول بإيجاز الأسباب التي دفعت فوكو إلى أن يهدف إلى إعادة ابتكار «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» وبعثها في ثوب جديد، إذ يحاجج فوكو بأن هذا النموذج العريق للفلسفة القديمة، منذ القرن السادس عشر تقريبًا فصاعدًا، لم يعد يُمارَس إلا على هوامش الفلسفة الأكاديمية الرسمية، وفي زواياها المعتمة. ولكنه، رغم هذا التهميش الذي لحق به، يظل يزعم أن الفلسفة القديمة، وبخاصة مذهب الكلبية والرواقية الرومانية، تشكِّل لحظة حاسمة وفارقة في تاريخ الفكر، وهي لحظة «لا تزال تحتفظ بأهميتها القصوى لنمط وجودنا الحديث وأسلوب كينونتنا المعاصرة» .(Foucault, 2005: 9)

وإن إحدى دعاوى فوكو المركزية بشأن أهمية الفلسفة القديمة هي أنها قد تساعدنا في معالجة ما يراه هو مشكلة معاصرة مُلِحة؛ ألا وهي غياب مبدأ أخلاقي راسخ يمكن الاستناد إليه، وذلك في سياق من الشكوكية المتنامية إزاء إمكانية تأسيس أفعالنا وسلوكياتنا على مجرد مراسيم دينية أو على تلك المفاهيم «العلمية» المزعومة عن «السواء» و«الطبيعي». ويمكننا القول بأن فوكو إنما يتطلع إلى معين العصور القديمة ليستلهم منه أخلاقيات معاصرة، تكون خالية من الالتزامات المطلقة والجزاءات الصارمة. وهذا وصف لأعمال فوكو المتأخرة لا يثير جدلًا كبيرًا نسبيًّا، حتى وإن ظل طموحه الأكبر المتمثل في إعادة بناء النموذج الفلسفي القديم برمته، طموحًا مثيرًا للجدل العميق والخلاف الواسع.

أما في القسم الأخير من هذا الفصل، فسنستكشف فيه ما إذا كان «الإيثوس» الفلسفي الخاص بفوكو؛ أي طابعه الأخلاقي ومسلكه الفكري، يستعيد حقًّا «جوهر الفلسفة القديمة» (Foucault, 1987:9) أم أنه ينأى عنه. ويُظهِر هذا القسم كيف أن فوكو يتصور «المنهج الجينالوجي» النيتشوي على أنه «الرياضة الروحية» التي تمارسها فلسفته الخاصة (٣). فالجينالوجيا، كما يعبِّر هو عن ذلك، تهدف إلى إدخال «الانقطاع وعدم الاستمرارية» في صميم كينونتنا. ونحن نرى أن ممارسة فوكو الجينالوجية هذه، القائمة على «تبديد الذات» وتذويبها، تتعارض بالضرورة مع الهدف الأساسي الذي قامت عليه الأخلاق القديمة؛ ألا وهو: الاكتفاء الذاتي أو السيادة المطلقة على النفس.

وإذا ما نظرنا إلى «الإيثوس» الفلسفي لفوكو من هذا المنحى النقدي، فإن ذلك يوحي بأنه لا يعيد صياغة الممارسات القديمة للعناية بالذات أو تشكيلها على نحو جديد، بل إننا، على النقيض من ذلك، نحاجج بأن رحلة فوكو الفكرية إلى رحاب العصور القديمة، وإن لم يقصد هو ذلك بالضرورة، إنما تكشف لنا كيف أن «الذاتية المعاصرة» تتشكل في جزء منها من خلال تقاطع معقد بين أخلاقيات الأقدمين التي كانت تهدف إلى «اكتمال الذات» وتحقيقها، وبين أخلاقيات الحداثة التي تميل إلى «تبديد الذات» وتذويب حدودها.

١١.١. البطولة الفلسفية: الكلبيون في منظور فوكو

إن التواريخ الفكرية التي يقدِّمها ميشيل فوكو لتطبّق ما يسمِّيه هو «معرفة جينالوجية» أو «تاريخًا فاعلًا»، وهو تاريخ، كما يعرِّفه هو ذاته، «لم يُصنَع لغرض الفهم والتفسير، بل لغاية القطع والفصل والتشريح» (Foucault, 1986: 88). «فالمعرفة»، كما يشرح فوكو:

«حتى وإن رُفعت تحت لواء التاريخ، لا تعتمد على «إعادة الاكتشاف»، بل إنها لتستبعد استبعادًا قاطعًا كل «إعادة اكتشاف لذواتنا». فالتاريخ لا يصبح «فاعلًا» ومؤثرًا إلا بقدر ما يُدخِل الانقطاع وعدم الاستمرارية في صميم كينونتنا ذاتها. إن التاريخ «الفاعل» يحرم الذات من ذلك الاستقرار المطمئن الذي تمنحه إياها الحياة والطبيعة، فهو يقتلع أسسها التقليدية من جذورها، ويعمل بلا هوادة ولا كلل على تعطيل استمراريتها المزعومة ونقويض تواصلها المصطنع» (Foucault, 1986: 88).

وهكذا، فإن «جينالوجيا» فوكو، أو منهجه في تتبع الأنساب الفكرية، ليمزق أوصال ذاتيتنا تمزيقًا، وذلك من خلال كشفه النقاب عن هذه الانقطاعات الأنطولوجية (الوجودية) وتلك الفجوات في صميم الكينونة. وفي أعماله المتأخرة، يطبِّق فوكو هذا المنهج الجينالوجي على وجه التحديد على تاريخ الفلسفة القديمة.

وعلى النقيض من سائر التقاليد التفسيرية الكبرى السائدة، فإن فوكو، من خلال تبنيه لمنهج «جينالوجي» في دراسة تاريخ الفلسفة،

يهدف إلى أن يبيِّن أن ما يُعتبر «فلسفة» وما يُحسب في عدادها، ليس أمرًا ثابتًا أو مطلقًا، بل هو متغير تاريخيًّا ويختلف باختلاف العصور والسياقات. ففي أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، وصف فوكو برنامجه البحثي الشامل بأنه تاريخ لـ«ألعاب الحقيقة»، تلك الألعاب التي من خلالها «تتشكل الكينونة تاريخيًّا وتُعاش بوصفها تجربة» (Foucault, 1987: 6–7). ويميِّز فوكو بين مختلف الممارسات الفلسفية بناءً على طبيعة العلاقات المتباينة التي أقامتها كل منها بين مفهوم الحقيقة ومفهوم الذاتية.

وعليه، فإن فوكو يرفض رفضًا قاطعًا تلك الفكرة القائلة بأنه يمكننا أن نعامل الفلسفات القديمة على أنها مجرد مراحل أولية أو بدائية في مسيرة التطور التدريجي للعقل الكوني الكلي، أو أن نحلِّل حججها وبراهينها بوصفها إجابات عن أسئلة فلسفية أزلية خالدة لا تتغير. فهو يتحاشى ويتجنب ما يمكن أن نسمِّيه، على وجه العموم، تلك المقاربات الهيجلية، وتلك المقاربات «التحليلية» المعاصرة، في تناول تاريخ الفلسفة. فغاية فوكو الأساس هي تحديد الأشكال والممارسات المحددة تاريخيًّا للفلسفات القديمة ورسم معالمها بدقة، بدلًا من النظر إليها من خلال عدسات هذه النماذج الحديثة للفلسفة وقوالبها الجاهزة.

وسيرًا على نهج بيير هادو، يميِّز فوكو الفلسفات القديمة بوصفها «ممارسات للذات» أو «أساليب للعيش» (٣، ٧). ويؤكد فوكو دعوى هادو المركزية القائلة بأن «الفلسفة في العصور القديمة كانت في جوهرها تمارين روحية» (Hadot, 1995: 104). وفي محاضراته التي

ألقاها في الكوليج دو فرانس في الثمانينيات من القرن العشرين، يبرز فوكو بوضوح شديد كيف أن المدارس الفلسفية القديمة قد وظَّفت كلًّا من المذاهب الفلسفية النظرية والتمارين الروحية العملية كوسائل لإعطاء شكل للحياة وصياغتها صياغة واعية، بل إن فوكو ليعرِّف الفلسفة القديمة ذاتها بأنها نوع من «التقنية الحيوية» (أو تقنية الحياة)، أو قُل عملًا دؤوبًا مارسه فلاسفة العصور القديمة على ذواتهم بهدف تحويل نمط وجودهم الخاص وتغيير كينونتهم.

فالفلسفة القديمة، كما يتصورها فوكو، هي شكل طوعي ومقصود لتهذيب الذات وصقلها؛ وغاية المدارس الفلسفية القديمة لم تكن المعرفة النظرية المجردة وحدها، بل كانت تهدف في المقام الأول إلى إحداث تحول في الذات أو انقلاب روحي فيها، بغية تحقيق نمط وجود أسمى أو «آخر» مختلف نوعيًّا (Foucault, 2011: 244–5, 287). ولهذا السبب تحديدًا، فإن فوكو لا يصوغ تاريخًا للنظريات الفلسفية أو المذاهب العقدية، كما أنه لا يركِّز اهتمامه على تحليل مدى صحة أو صدق الحجج التي ساقتها مباحث المنطق أو الفيزياء أو الأخلاق القديمة، بل إنه، على النقيض من ذلك، يسعى إلى رسم ملامح «تاريخ لأشكال الحياة وأنماطها وأساليبها، تاريخ للحياة الفلسفية، بوصفها نمطًا للكينونة وشكلًا يجمع بين الأخلاق والبطولة في آن معًا» (Foucault, 2011: 210).

ويمكننا أن نبدأ في تفكيك خيوط الأهمية التي ينسبها فوكو إلى بحثه هذا في سياق الأخلاق الحديثة، وذلك من خلال رسم ملامح موجزة

للكيفية التي أعاد بها هذا النموذجُ القديمُ للفلسفة، بوصفها تقنية للذات أو رياضة روحية، صياغةَ جوانب جوهرية من الثقافة القديمة السابقة على ظهور الفلسفة بمعناها المألوف. ففي سلسلة محاضراته التي ألقاها بين عامَي (١٩٨١-١٩٨٢) ونُشرت تحت عنوان «هرمينوطيقا الذات»، يحاجج فوكو بأنه يمكننا أن نتصور الفلسفة القديمة على أنها توليفة فريدة تجمع بين الهدف الفلسفي المتمثل في تحديد ما يجعل بمقدور الذات أن تبلغ الحقيقة، وبين ما يسمِّيه هو «الموضوع ما قبل الفلسفي» لـ«الروحانية» (Foucault, 2005: 15).

ولكن، كيف تتداخل هذه «الروحانية» وتتغلغل في صميم نسيج الفلسفة القديمة؟ يحدِّد فوكو عنصرين متمايزين لهذه «الروحانية» السابقة على الفلسفة: (أ) شروط بلوغ الحقيقة والسبل المؤدية إليها، و(ب) الآثار المترتبة على تحصيل هذه الحقيقة والظفر بها.

ففي الحالة الأولى، يعرِّف فوكو «الروحانية» بأنها «ذلك البحث، وتلك الممارسة، وتلك التجربة التي من خلالها تُجري الذات الفاعلة على نفسها التحولات الضرورية اللازمة حتى يتسنى لها بلوغ الحقيقة» (Foucault, 2005: 15). فالروحانية، بهذا المعنى، تقيم علاقة خاصة وفريدة بين الحقيقة والذاتية، مؤداها أنه «لا يمكن أن تكون ثمة حقيقة من دون أن يطرأ على الذات الفاعلة انقلاب أو تحول جوهري» (فوكو، ٢٠٠٥: ١٥). ويشرح فوكو هذا المفهوم قائلًا: «إن الروحانية تفترض سابقًا أن الحقيقة لا توهَب للذات أبدًا كحق مكتسب... [أو] بمجرد فعل معرفي بسيط... بل إنه لكي يكون للذات الحق في النفاذ إلى الحقيقة، لا

بد لها من أن تتغير، وأن تتحول، وأن تنتقل من حال إلى حال، وأن تصير شيئًا آخر مختلفًا عن ذاتها التي كانت عليها» (Foucault, 2005: 15).

ولقد تبنت الفلسفة القديمة هذه الممارسة العتيقة لـ«الروحانية» حين افترضت «أن الذات لا يمكنها بلوغ الحقيقة ما لم تُجرِ أولًا على نفسها عملًا معينًا من شأنه أن يجعلها قابلة لمعرفة الحقيقة ومهيأة لتلقيها، وهو عمل قوامه التطهير الباطني، وانقلاب الروح على ذاتها من خلال تأمل الروح لذاتها تأملًا عميقًا» (Foucault, 1986: 371). وهنا، نجد فوكو كأنه يطرِّز ويزخرف على ذلك العرض الذي قدَّمه كل من بيير وإلستراوت هادو للفلسفة القديمة وما انطوت عليه من «تمارين روحية» (٣).

وكما أسلفنا القول [في المقدمة، وفي ٣,٣]، فإن كلًّا من بيير وإلستراوت هادو يذهبان إلى أن التمارين الروحية، أو ما يُعرَف بتقنيات الذات، هي التي تجعل من الممكن إحداث «تحول عميق وجذري في نمط رؤية الفرد للأشياء وفي أسلوب كينونته ذاتها. فالغاية المنشودة من الرياضات والتمارين الروحية هي تحديدًا إحداث هذا التحول الجوهري» (Hadot, 1995: 83 (3)). ووفقًا لما تراه إلستراوت هادو، وكما أوضحنا في الفصل الثالث، فإن الفلسفة الرواقية تتألف من شقين أساسيين: شق مذهبي عقائدي، وشق وعظي إرشادي، وهذا الأخير يشمل تمارينها الروحية.

فالرواقية، في نظرها، تستلزم هذين الشقين معًا، إذ لا يكفي للمرء أن يعرف مذاهبها النظرية ويتفهم تعاليمها العقلية فحسب، بل «لا بد

له من أن يهضم هذه التعاليم، وأن يتمثلها في كيانه، وأن يدعها تُحدِث فيه تحولًا عميقًا، وذلك بمساعدة تلك الرياضات والتمارين الروحية الدؤوبة التي لا تعرف انقطاعًا أو كللًا» (Hadot, 2014: 40).

ويمكننا أن نلمح بجلاء في ذلك التصوير الذي يقدِّمه سينيكا للفلسفة بوصفها ممارسة دؤوبة لتحويل الذات وصقلها، ذلك الجانب الثاني من «الروحانية» الذي يرى ميشيل فوكو أنه كان منسوجًا بعمق في نسيج الفلسفة القديمة؛ ألا وهو: «التجلي الذاتي» أو «التحول الجوهري للكينونة» الذي يفيض على المرء وينبع من ارتقائه إلى مقام الحقيقة. «فالروحانية»، كما يشرحها فوكو:

«... تفترض أنه بمجرد أن يُفتَح باب النفاذ إلى الحقيقة على مصراعيه، فإن هذه الحقيقة تُحدِث بدورها آثارًا هي، بطبيعة الحال، نتيجة مباشرة لذلك المسلك الروحي الذي اتُّبع لبلوغ هذه الغاية، لكنها في الوقت ذاته شيء مختلف تمامًا عن مجرد تلك النتيجة، بل وأعظم منها شأنًا وأبعد منها أثرًا، وهي آثار سأصطلح على تسميتها آثار الحقيقة «الارتدادية» أو «الانعكاسية» على الذات الفاعلة» (Foucault, 2005: 16).

فمن خلال بلوغهم الحقيقة والنفاذ إلى كنهها، لم يكن الأقدمون يكتسبون «مجرد» معرفة نظرية، بل إنهم كانوا يخضعون لتحول وجودي (أنطولوجي) عميق يمس صميم كيانهم. وكما يشرح فوكو، في سياق حديثه عن الفكر القديم: «إن الحقيقة لتنير الذات وتضيء لها مسالكها؛ والحقيقة تهب الذات غبطة لا تضاهيها غبطة، وسعادة قصوى لا تدانيها

سعادة؛ والحقيقة تمنح الذات طمأنينة النفس وسكينة الروح... أجل، إن في النفاذ إلى الحقيقة، شيئًا ما من شأنه أن يحقِّق الذات ذاتها، ويكمل كينونتها، بل ويجليها ويحوِّلها تحويلًا يرتقي بها إلى أسمى مراتب الوجود» (Foucault, 2005: 16).

وفي سلسلة محاضراته الأخيرة، التي تحمل عنوان «شجاعة الحقيقة» (أُلقيت بين عامَي ١٩٨٣-١٩٨٤)، يمضي فوكو في بسط رؤيته للكيفية التي استطاعت بها الفلسفة القديمة أن تحوِّل الثقافة العتيقة وتبدِّل معالمها. فعيش حياة فلسفية، بالمعنى القديم للكلمة وكما يتصوره هو، إنما يعني تجسيد الحقيقة في أسلوب معين للحياة وطراز فريد للعيش. ويزعم فوكو أن الكلبيين قد جسَّدوا أنقى خلاصة وأصفى جوهر للفلسفة القديمة، بقدر ما تميزوا تحديدًا بنمط حياتهم العملي، لا بمجرد خطابهم النظري (Foucault, 2011: 165, 173–4). وكما لاحظ شوبنهاور من قبل، فإن الكلبيين «كانوا فلاسفة عمليين على وجه الحصر»، ولم «يقدِّموا أي عرض أو بيان لفلسفتهم النظرية» (العالم إرادة وتمثلًا، الجزء الثاني، الصفحة ١٥٥).

بل إن معالجة كل من شوبنهاور وفوكو لمذهب الكلبيين لتلتقي وتتداخل أيضًا في تحديدهما لذلك الفرق الجوهري القائم بين «روح الكلبية» وبين النُّسك الديني (العالم إرادة وتمثلًا، الجزء الثاني، الصفحة ١٥٥؛ راجع ٩.٣ أعلاه). فإذا كان التواضع سمة أصيلة وجوهرية في النُّسك الديني، فإنهما يريان، على النقيض من ذلك، أن «الكبرياء البطولية والازدراء المتعالي لسائر البشر» هما سمتان جوهريتان

ملازمتان للمذهب الكلبي. ويستشهد شوبنهاور في هذا السياق بالرسالة الافتتاحية للشاعر الغنائي الروماني هوراس، تلك التي كرَّسها لدراسة الفلسفة، لكي يصوِّر بها تلك الكبرياء البطولية التي اتسم بها الكلبي، فيقول هوراس: «حقًّا إن الحكيم لا يعلوه في المنزلة إلا جوبيتر نفسه، فهو غني حر، مكرم مهاب، جميل الطلعة، بل هو ملك الملوك وسيد السادة» (Epist. I.1 107–08).

وعلى غرار ذلك، يرى ميشيل فوكو أن الكلبيين يمثلون النموذج الأمثل والأكثر تجسيدًا لروح الفلسفة القديمة، بقدر ما سعوا جاهدين إلى تحقيق ذلك المثل البطولي الأعلى المتمثل في «السيادة» المطلقة على الذات، وذلك من خلال «عيش الحقيقة» والتزامها في حياتهم بصورة صادمة، بل و«فاضحة» أحيانًا، متحدِّين بذلك كل الأعراف والتقاليد السائدة. فالكلبية، كما يزعم فوكو، قد عبَّرت أصدق تعبير عن تلك السمة الفارقة أو الفكرة الجوهرية التي طبعت الفلسفة القديمة بطابعها؛ ألا وهي: «الحياة الفلسفية بوصفها حياة بطولية» (Foucault, 2011: 210).

ودعونا الآن نتناول هاتين النقطتين، كل واحدة على حدة، بشيء من التفصيل.

إن فوكو، بنقله لمذهب الكلبية من هوامش الفكر الفلسفي القديم إلى مركزه وصميمه، إنما يطعن في ذلك التصور الشائع المتأثر بالفكر الهيجلي، والذي طالما قلَّل من شأن الكلبية واعتبرها مذهبًا لا أهمية له من الناحية الفلسفية، خاصة إذا ما قورنت بالأنساق النظرية المنهجية

التي شيَّدها كل من أفلاطون وأرسطو. فعلى النقيض التام من هذا التصور، وبعيدًا كل البعد عن نبذ الكلبية بوصفها مجرد مدرسة قديمة هامشية، فقيرة في إسهاماتها النظرية، يرى فوكو أنها تمثِّل «ضربًا من الجوهر الخالص لأي فلسفة [قديمة] يمكن تصورها، بل هي الشكل الأمثل للبطولة الفلسفية في أعم جوانبها، وأكثرها أولية وبساطة، وفي الوقت ذاته، أشدها تطلبًا ومشقة» (Foucault, 2011: 210).

ورغم أن نمط الحياة الفلسفي قد تباين وتنوع عبر مختلف المدارس القديمة، فإن الكلبية، بوصفها تجليًا للحقيقة وفعلًا من أفعالها، قد احتوت، كما يؤكد فوكو، على ذلك «القالب» أو «الرحم» الذي انبثقت منه سائر هذه المدارس. فمن خلال تقليل العقائد النظرية إلى أدنى حد ممكن، ومن خلال «ممارسة فضيحة الحقيقة (أو الحقيقة الفاضحة الصادمة) في صميم الحياة ومن خلال تفاصيلها اليومية»، استطاع الفيلسوف الكلبي، كما يحاجج فوكو، أن يستخلص جوهر «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» في أنقى صورها. فالكلبية، كما يشرحها فوكو، إنما تجعل «الحقيقة ذاتها مرئية ماثلة للعيان في أفعال المرء، وفي جسده، وفي طريقة لباسه، وفي الأسلوب الذي يسيِّر به شؤون نفسه ويحيا به حياته... إن الكلبية لتجعل من الحياة، من الوجود، ما يمكن أن نصطلح على تسميته «أليثورجيا» («Alethurgy»؛ أي فعل الحقيقة أو تجلِّيها)؛ أي أنها تجعل من الحياة تجليًا حيًّا للحقيقة ذاتها» (Foucault, 2011: 172).

يحاجج فوكو، إذن، بأن الكلبيين يمثلون النموذج الأمثل والأكثر

أصالة للفلاسفة الأقدمين، وذلك بالطريقة التي مثَّلوا بها ذلك النمط الفلسفي الجديد من البطولة، وهو نمط أحاط بالفلسفة القديمة برمتها وحدَّد معالمها. فجميع المدارس الفلسفية القديمة، في جوهرها، كانت تهدف إلى إحداث تحول جذري في ذوات ممارسيها وطلابها، وفي طرق تعاملهم مع منظومة القيم التقليدية السائدة (٩). وهذا هو أحد الرهانات الكبرى الكامنة في صميم انتقادات سقراط اللاذعة للسفسطائيين القدماء، أولئك الذين تاجروا بـ«عملة الأعراف» الرائجة، وعلَّموا المواطنين كيف يستخدمون العقل سلاحًا لممارسة السلطة على الآخرين وتحقيق مجد شخصي خالد لأنفسهم.

والحق، كما رأينا في القسم ٦ , ١، أن سقراط قد سعى جاهدًا لقلب الطاولة على متهميه الأثينيين، وذلك من خلال رفضه الصريح للمفاهيم التقليدية للشرف، معتبرًا إياها إما مخزية معيبة أو قاصرة ناقصة. لقد دافع سقراط عن الفلسفة بوصفها البطولة الحقة في مواجهة نسختها الهوميروسية الزائفة والفاسدة؛ وأراد للفيلسوف أن يحل محل أخيل وبريكليس بوصفه بطلًا إغريقيًّا جديدًا يُقتدى به. وفي دفاعه الشهير، كما أسلفنا في الفصل الأول، وضع سقراط «قانون الشرف» الذي كان يتمسك به مواطنوه الأثينيون موضع محاكمة صارمة، حين صاح في وجوههم قائلًا: «ألا تخجلون من أن تُولوا كل هذا الاهتمام لجمع أكبر قدر ممكن من المال، وبالمثل، لاكتساب السمعة والشرف، في حين لا تعيرون أي اهتمام أو تفكير للحقيقة وكمال أرواحكم؟».

ثم جاء ديوجانس، ذلك الذي لُقِّب بـ«سقراط المجنون»، فوضع

موضع التطبيق العملي نسخة متطرفة وجذرية من ذلك النقد الذي وجَّهه فلاسفة الإغريق والرومان إلى أخلاقيات الشرف التقليدية. وتلك هي القوة الكامنة والدلالة العميقة لشعار الكلبيين الشهير: «شوِّهوا العملة الرائجة!». وبسبب طريقتهم غير التقليدية والمتطرفة في العيش، تلك الطريقة التي تميزت بالاستقلالية التامة عن القيم والممارسات الدنيوية، أو حتى، كما هي الحال عند الكلبيين، بالازدراء الفاضح الصادم لهذه القيم، رأى العديد من معاصريهم أن الفلاسفة القدماء هم قوم غرباء عن شؤون البشر، منعزلون عن هموم الحياة اليومية (٩).

بيد أنه لَمن التبسيط المُخل أن نزعم أن فلاسفة العصور القديمة قد نبذوا أخلاقيات الشرف التي سادت في ثقافتهم نبذًا تامًّا أو رفضوها رفضًا مطلقًا، بل إن القول الأدق والأكثر إنصافًا هو أنهم إنما سعوا إلى إرساء أساس جديد لتحقيق ما أسمته حنة آرنت «النموذج الكلاسيكي للاكتفاء الذاتي الذي لا يعرف المهادنة أو المساومة»، أو ما أطلقت عليه اسم «السيادة» على الذات (Arendt, 1958: 234).

فعلى النقيض من أبطال الملاحم الهوميروسية، اتبع فلاسفة العصور القديمة سبيلًا مبتكرًا غير تقليدي لبلوغ هذه السيادة الذاتية أو هذا الاكتفاء التام، فقد سعوا إلى ممارسة «ضبط النفس العقلاني» والسيطرة على الأهواء، بدلًا من السعي المحموم وراء امتلاك السلطة السياسية أو محاولة ترويض «الحظ المتقلب» والسيطرة على أقدار الدهر الغادرة. وبهذا المعنى، فإن الفلسفة القديمة إنما «تسمو» بأخلاقيات الشرف الوثنية وترتقي بها إلى مرتبة أسمى، لا أنها تنكرها أو تنفيها بالكلية.

وفي محاضراته عن الكلبيين، يتصور فوكو هذه البطولة الفلسفية الجديدة، إذن، على أنها «تحويل» جوهري أو «تبديل» في ماهية «جماليات الوجود» التي سادت في الفكر الإغريقي العتيق. فهو يحاجج بأن المذهب الكلبي إنما «يسمو» بتلك الرغبة في بلوغ السيادة المجيدة التي ميَّزت الثقافة البطولية السابقة على ظهور الفلسفة، ويعتلي بها إلى أفق جديد، إذ يلاحظ فوكو أن «جماليات الوجود»؛ أي ذلك الاهتمام العميق بأن يحيا المرء حياة جميلة، كانت مهيمنة هيمنة تامة بالفعل في أعمال هوميروس وبندار (فوكو، ٢٠١١: ١٦٢). ففي هذا التقليد السابق لسقراط، كانت «العناية بالذات»، كما يكتب فوكو، «محكومة بمبدأ الوجود الباهر، البراق، الذي لا تمحوه الذاكرة» (Foucault, 2011: 163).

ويرى فوكو أن الفلسفة القديمة لم تستبدل هذا المبدأ العتيق، بل أعادت صياغته، ونعني به «مبدأ الوجود بوصفه تحفة فنية ينبغي صياغتها بكل كمال وإتقان» (Foucault, 2011: 163). ويزعم أنه، سيرًا على نهج سقراط، فإن الكلبيين بدورهم قد «حوَّروا وعدَّلوا وأعادوا بلورة» ذلك الاهتمام الإغريقي العتيق بـ«عيش حياة جميلة، لافتة للنظر، خالدة في الذاكرة» (Foucault, 2011: 163). فما كان يهدف الكلبي إلى تحديده ورسم معالمه هو على وجه الدقة تلك العلاقة التي تربط بين هذا «الوجود الجميل والحياة الحقة»، فمعناه الأسمى كان هو «البحث عن وجود جميل يتخذ لنفسه شكل الحقيقة، ويتجسد في ممارسة قول الصدق والجهر به» (Foucault, 2011: 165).

ولكن، كيف ينبغي لنا أن نفهم هذا العنصر الجمالي في «فن العيش» الذي يرى فوكو أنه يحتل مكانة مركزية في مذهب الكلبية (وفي الفلسفة القديمة ككل)؟ يقدِّم لنا نيتشه خيطًا يوصلنا إلى فهم فكر فوكو في هذا المقام. «فالفلاسفة اليونانيون»، كما زعم نيتشه، «قد عاشوا حياتهم وهم يشعرون في قرارة أنفسهم بأن عدد العبيد في هذا العالم يفوق بكثير ما قد يظنه المرء؛ قاصدًا بذلك أن كل من لم يكن فيلسوفًا، فهو عبد لا محالة. وقد كانت كبرياؤهم تفيض بهم وتغمرهم كلما فكروا في أن حتى أقوى رجال الأرض وأعظمهم شأنًا إنما ينتمون إلى زمرة عبيدهم هؤلاء» (العلم المرح، ١٨).

وفي سياق تحليل فوكو للفلسفة القديمة، فإن مفهوم «جماليات الوجود» ليشمل إبداع حياة نبيلة ذات سيادة على وجه التحديد، وهي حياة تقف على طرفي نقيض مع تلك الحياة المستعبدة الخاضعة. فالفلسفة القديمة، كما يراها فوكو، لا تقترح السبل الكفيلة بتحقيق مثل هذا الوجود الجميل النبيل فحسب، بل إنها تتحدى أيضًا تلك «التربية الهوميروسية» (أو البايديا paideia) التي كانت مهيمنة آنذاك، وتتهمها بتضليل المواطنين حول كيفية بلوغ هذا الوجود المنشود (Gouldner, 1967).

إن زعم فوكو بأن الفلسفة القديمة قد أعادت معايرة وضبط احتفاء هوميروس وبندار بذلك «الوجود الباهر الخالد» الذي اتسم به البطل العتيق والأولمبي، ليستلزم منا تقييد المفهوم «التقني» الصرف لجماليات الوجود في الفلسفة القديمة وإضافة بعض التحفظات إليه

(راجع سيلرز، ٢٠٢٠). فكلمة «تكني» (technē)، في معناها القديم، تشير إلى مهارة أو حرفة، كتلك التي نجدها في فنون البلاغة أو الطب أو الملاحة. وكما يرى فوكو، فإن «فن العيش» لدى الكلبيين (وسائر فلاسفة العصور القديمة) قد تَطلَّب بالتأكيد تطبيق «تقنيات للذات» أو ما يُعرَف بالرياضات أو التمارين الروحية. لقد استخدم الفلاسفة القدماء تقنيات للعيش تماثِل تلك التي يستخدمها الحرفيون المهرة العاديون، لكنهم لم يفعلوا ذلك إلا لغاية واحدة؛ ألا وهي صياغة حياة يكمن جمالها في نبلها وسيادتها على الذات.

فالفلسفة القديمة، كما يشرح فوكو، هي أحد الأشكال الجمالية التي منحتها الثقافة الإغريقية-الرومانية لـ«طريقة الإنسان في الوجود وتسيير أموره، والمظهر الذي يكشف عنه وجوده هذا للآخرين ولنفسه، وكذلك الأثر الذي سيتركه هذا الوجود في ذاكرة الآخرين بعد رحيله» (Foucault, 2011: 162). وإن هذا التصوير الذي يقدِّمه فوكو للكيفية التي أعادت بها الفلسفة القديمة معايرة مفهوم المجد الهوميروسي، ليسلط الضوء بجلاء على كيف أن الحياة الفلسفية القديمة كانت مشبعة بذلك الحلم البطولي ما قبل السقراطي بالخلود، وكيف أنها سعت إلى تحويل هذا الحلم وتغيير معالمه؛ أي أن الكلبيين القدماء، في منظور فوكو، قد جعلوا من حياتهم موضوعًا للصياغة الجمالية والتهذيب الفني، وذلك بغية خلق حياة أسمى وأرفع شأنًا بكثير من حياة أعظم أبطال اليونان.

ويمكننا أن نرى هذا التنافس بين البطولة بمعناها القديم، والبطولة

في مفهومها الفلسفي، متجليًا بأوضح صورة وأسطع بيان في ذلك اللقاء الأسطوري الشهير الذي جمع بين ديوجانس الكلبي والإسكندر الأكبر:

> «بينما كان ديوجانس يستدفئ بأشعة الشمس في ساحة «الكرانيون»، وقف الإسكندر أمامه وقال له في عظمة: «اطلب مني أي شيء تشتهيه»، فأجابه ديوجانس في هدوء وثقة، ومن دون أن يرفع بصره إليه: «تنحَّ عن شمسي التي تحجبها عني»» (DL VI, 38).

إن تحليل فوكو لهذه الحكاية الكلبية الشهيرة يسلِّط الضوء بجلاء على الكيفية التي تحدت بها الفلسفة القديمة المفاهيم اليونانية السائدة للبطولة. فهذه الحكاية إنما تكشف عن مواجهة أسطورية بين نقيضين رمزيين: فمن جهة، أعظم حاكم سياسي تملكه رغبة لا تشبع في المجد الدنيوي، ومن جهة أخرى، ذلك المتسول الكلبي العاري الذي يجد سكينة مطلقة في حياته الفقيرة المجردة من كل زخرف. وفي هذه المواجهة الذائعة الصيت، نشهد انقلابًا استثنائيًّا في الأدوار: فالملك الحقيقي ليس هو الملك السياسي الذي ينعم بسيادة دنيوية زائلة، بل هو الملك الفيلسوف الذي لا ينعم بشيء إلا بالسيادة المطلقة على نفسه. إن الكلبي ليظهر هنا بمظهر «ملك الملوك». فبفضل تلك «المجاهدة» الكلبية، استطاع ديوجانس أن يجعل من نفسه كائنًا مكتفيًا بذاته تمام الاكتفاء، فهو لا يحتاج إلى شيء من الإسكندر، ومن ثَم يمكنه أن يعامله بتلك اللا مبالاة السامية المتعالية.

فالحكام المتوَّجون الذين تُرى سطوتهم بالعين، كالإسكندر، كما يشرح فوكو، «ليسوا سوى ظل للملكية الحقيقية. أما الكلبي فهو

الملك الحق الأوحد. وفي الوقت ذاته، فإنه في مواجهة ملوك العالم... يمثِّل «الملك-النقيض» الذي يكشف لنا إلى أي مدى تكون ملكية هؤلاء الملوك جوفاء ووهمية وهشة» (Foucault,2011: 276-7). إن ديوجانس ليدَّعي السيادة الحقيقية لنفسه لأنه، على عكس الإسكندر، يمارس سيادته من دون الاعتماد على أي شيء خارجي، فقد استطاع أن يهزم أعداءه الداخليين؛ أي عيوبه ورذائله، وأضحى منيعًا ضد كل تقلبات الأقدار. وعلى النقيض من ذلك، فإن سيادة أعظم الملوك تظل، في جوهرها، هشة ومعرضة للخطر أمام الأعداء الخارجيين والداخليين، وأمام سوء الطالع والرذيلة. فالإسكندر ليس ملكًا حقيقيًّا، بل هو عبد للقدر. والكلبي وحده من يبلغ تلك السيادة التي لا تتزعزع أو تلك المنعة التي لا تُقهَر. فالفلسفة وحدها، إذن، هي التي تهب السيادة الحقة وتمنحها لمريديها.

٢.١١. إعادة ابتكار فوكو لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»

لأي غاية إذن يستدعي فوكو هذا النموذج القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش، ويعيد الاعتبار للكلبي القديم باعتباره جوهرًا لهذه البطولة الفلسفية وخلاصتها النقية؟ في المقام الأول، وعلى نحو يماثل أحد الاهتمامات المحورية لدى بيير هادو [راجع ١.٥، ١.٦، ١.٧، ٤.٨]، يهدف فوكو ببساطة إلى أن يرسم مسار الأفول التدريجي لهذا النموذج في الثقافة الحديثة وأن يشرح أسبابه. فهو يرى أنه منذ العصور القديمة وحتى القرن السادس عشر، ظل الفلاسفة يعالجون ذلك السؤال العريق: «ما العمل الذي يتعين عليَّ أن أمارسه على ذاتي، حتى أكون

أهلًا وقادرًا على بلوغ الحقيقة؟» (Foucault, 1986: 371).

ورغم أن فوكو يحذر من محاولة تحديد لحظة بعينها تخلت فيها الفلسفة عن ضرورة ممارسات تحويل الذات أو التمارين الروحية، فقد رأينا في القسم ٧.٤ كيف أنه، مع ذلك، يوظِّف على نحو فضفاض نوعًا ما عبارة «اللحظة الديكارتية» ليحدِّد بها هذا الانقطاع الحاسم في تاريخ العلاقة بين الحقيقة والذات الفاعلة (Foucault, 2005: 14, 17). فمع زعم ديكارت بأن الدليل المباشر كافٍ لمعرفة الحقيقة، وأنه، بالتالي، أي ذات فاعلة بمقدورها أن ترى ما هو واضح بذاته يمكنها أن تبلغ المعرفة، تكون الثقافة الحديثة، كما يحاجج فوكو، قد تخلت إلى حد بعيد عن ذلك المفهوم القديم القائل بوجوب أن يعمل المرء على ذاته ويصقلها حتى يتمكن من بلوغ الحقيقة. وكما يشرح فوكو:

> «أعتقد أن العصر الحديث في تاريخ الحقيقة يبدأ حين تصبح المعرفة ذاتها، والمعرفة وحدها، هي ما يمنحنا سبيلًا إلى الحقيقة. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أنه يبدأ حين بات بمقدور الفيلسوف، أو العالم، أن يتعرف على الحقيقة وينفذ إليها في قرارة نفسه، وذلك من خلال نشاطه المعرفي المحض، من دون أن يشترط عليه أي شيء آخر، ومن دون أن يضطر إلى إحداث أي تغيير أو تبديل في صميم كينونته كذات عارفة» (Foucault, 2005: 17 [see 7.1, 7.3 above]).

فبعد هذه «اللحظة» الفاصلة، كما يزعم فوكو، ذهب الفلاسفة في معظمهم إلى أن النُّسك والتقشف ليسا ضروريين لمعرفة الحقيقة. «فمعرفة

المعرفة الفكرية»، أو المعرفة لذاتها، كما يحاجج، «قد حدَّت تدريجيًا من شأن «معرفة الروحانية»، وطغت عليها، ثم طمست معالمها ومحتها في نهاية المطاف» (Foucault ٢٠٠٥: ٣٠٨). وبطبيعة الحال، يدرك فوكو أنه حتى مع أفول هذا المفهوم القديم للعلاقة بين الحقيقة والذاتية، ظل لزامًا على الذوات العارفة أن تستوفي شروطًا معينة لبلوغ المعرفة، بما في ذلك شروط صورية، وثقافية، و«أخلاقية» (كالالتزام بالحقيقة على حساب المصلحة الذاتية، على سبيل المثال). غير أنه يلاحظ أن أيًّا من هذه الشروط لا يتعلق بتحويل كينونة الذات ذاتها، «فهي لا تتعلق إلا بالفرد في مصلحته الملموسة العينية، ولا تمس بأي حال بنية الذات الفاعلة في حد ذاتها». فبعد «اللحظة الديكارتية»، كما يرى فوكو، أضحت تقنيات الذات القديمة -من تطهير، ورياضات نُسكية، وتحولات روحية، وما إلى ذلك- زائدة على الحاجة من الناحية المعرفية (الإبستمولوجية).

وعليه، فإننا، في منظور فوكو، قد وصلنا إلى شكل مختلف جوهريًا لتجربة العلاقة بين الذات والحقيقة. ففي هذه المرحلة، كما يحاجج، «لم تعد العلاقة مع الذات بحاجة إلى أن تكون نُسكية الطابع حتى يتسنى لها الدخول في علاقة مع الحقيقة... وهكذا، بات بإمكاني أن أكون لا أخلاقيًا، ومع ذلك أعرف الحقيقة. وأعتقد أن هذه فكرة قد رفضتها، بصورة أو بأخرى، كل الثقافات السابقة رفضًا قاطعًا. فقبل ديكارت، لم يكن بمقدور المرء أن يكون نجسًا، أو لا أخلاقيًا، ويعرف الحقيقة في آن واحد» (Foucault, 1986: 372). فالفلاسفة الآن يبلغون الحقيقة من دون أن يطرأ على ذاتيتهم أي تغيير جوهري، ومن دون أن يُحدِث

هذا التحصيل للمعرفة أي تحول وجودي (أنطولوجي) في كيانهم، أو استنارة في عقولهم، أو غبطة في قلوبهم، أو طمأنينة في نفوسهم. «فلم يعد بمقدورنا أن نعتقد»، كما يعبِّر هو عن ذلك، «أن بلوغ الحقيقة سيكمل في الذات، كمكافأة متوجة، ذلك العمل الدؤوب أو تلك التضحية الجسيمة، وذلك الثمن الباهظ الذي دُفع للوصول إليها» (Foucault, 2005: 19). «وبهذا المعنى، فإن الحقيقة، من الآن فصاعدًا، قد أمست عاجزة عن أن تخلِّص الذات» (Foucault, 2005: 19).

غير أن فوكو، في الوقت ذاته، يقر بأن الفلسفة الحديثة لم تنجح قَط في أن تمحو الفلسفة القديمة محوًا تامًّا أو أن تطمس معالمها بالكلية، بل إنه، في واقع الأمر، يلفت الانتباه إلى شوبنهاور ونيتشه (من بين آخرين) كأمثلة ساطعة على ذلك الاحتجاج الذي شهده الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر ضد أفول الفلسفة القديمة وانحسارها (Foucault, 2005: 251). وكما رأينا سابقًا، فإن شوبنهاور ونيتشه لم يتصورا زوال النموذج القديم لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، وذلك الانفصام الذي حدث بين الحقيقة والتحول الروحي، على أنه مكسب معرفي يحترم حدود الفلسفة على النحو الصحيح، بل إنهما، على النقيض من ذلك، قد زعما أن هذه القطيعة الحديثة بين الحقيقة والتحول، وبين المعرفة والروحانية، لم تكن سوى تحول ثقافي ومؤسسي وتربوي، عارض تاريخيًّا (أي أنه ليس ضرورة حتمية)، وهو تحول يمكن، بل وينبغي، للفلاسفة المحدثين أن يعكسوا اتجاهه ويقاوموه (Schopenhauer, 2014: 149–213).

وإن نيتشه، مستلهمًا شوبنهاور نموذجًا له وقدوة، وكما رأينا في الفصل العاشر، قد شن حملة «لا عصرية» ضد الفلسفة الأكاديمية الحديثة، وذلك تحديدًا من أجل بعث وإحياء نموذج الفلسفة بوصفها طريقة للعيش القديم. فنيتشه لم يتصور هذا النموذج بوصفه مقلـنًا نظريًّا أو محتضرًا تاريخيًّا، بل سعى جاهدًا إلى إعادة ابتكاره وبعثه في ثوب جديد. وفوكو، شأنه في ذلك شأن شوبنهاور ونيتشه، يرى في هذا الانفصام بين الفلسفة والروحانية، وبين الحقيقة والتحول، تحولًا نظريًّا بحتًا، أو ما يُصطلح على تسميته «اللحظة الديكارتية»، تلك التي ترسخت بعمق في صميم الممارسة الفلسفية، ويعود ذلك جزئيًّا إلى مأسستها كتخصص جامعي تُلقَّن مبادئه في قاعات الدرس. «فحين تغدو الفلسفة مجرد مهنة للتعليم والتدريس»، كما يعبِّر فوكو عن ذلك بأسى، «فإن الحياة الفلسفية الحقة تختفي وتتوارى عن الأنظار» .(Foucault, 2011: 211)

غير أن نيتشه قد رأى أن مهمته لا تقتصر على مجرد تفسير هذا الأفول، بل تتعداه إلى استعادة الفلسفة المتصوَّرة فنًّا للعيش وإعادة الاعتبار إليها (Ure, 2019). ويبدو أن فوكو، بدوره، يسعى هو الآخر إلى إعادة بناء الفلسفة بوصفها ممارسة لتحويل الذات وصقلها، ويرى في هذا خيارًا ممكنًا ومعقولًا لتطوير منظومة أخلاقية لا تستند في قيامها إلى مزاعم ميتافيزيقية أو لاهوتية أو قانونية أو علمية. فهو يعقد مقارنة لافتة بين كفاحنا الراهن لتأسيس منظومة أخلاقية وبين وضع الأقدمين، وهي مقارنة تجعل من نموذجهم الفلسفي خيارًا معاصرًا قابلًا للحياة، إذ

يزعم فوكو أن مواطني العصور القديمة قد مارسوا ما أسماه «جماليات الوجود» في استقلال تام عن العقائد الدينية الجامدة أو القيود القانونية الصارمة (Foucault, 1986: 343).

ويتساءل فوكو عما إذا كان بمقدورنا أن نعيد ابتكار «جماليات الوجود» هذه، تلك التي يُدعَى فيها إلى اتباع القواعد وتُمارَس لا لشيء إلا لغاية إضفاء «أسلوب» متفرد على حياة المرء وطراز فريد على وجوده. ومن اللافت للنظر أنه يزعم أيضًا أن «الإيثوس» الفلسفي الخاص به؛ أي طابعه الأخلاقي ومسلكه الفكري، إنما هو على اتصال واستمرارية مع «الجوهر الحي» الذي قامت عليه الفلسفة القديمة. ولكن، وكما سنرى في القسم التالي، فإن من غير الواضح على الإطلاق أن تكون «المجاهدة الروحية» التي مارسها فوكو، والمستلهَمة من نيتشه، متوافقة مع الممارسات القديمة للعناية بالذات، بل إننا، عند إمعان النظر والتدقيق، لنكتشف في أعمال فوكو وجود ممارستين أخلاقيتين للذات، متنافرتين في ظاهرهما، لكنهما مقنعتان وآسرتان بالقدر ذاته.

٢.١١. المنهج الجينالوجي باعتباره تمرينًا روحيًّا

ولكن، كيف يمكن مقارنة «الإيثوس» الفلسفي البديل الذي يقترحه فوكو بممارسات الذات التي عرفتها العصور القديمة؟ يمكننا أن نبدأ في الإجابة عن هذا السؤال من خلال فحص استخدامه للمنهج الجينالوجي بوصفه تمرينًا روحيًّا، إذ يقيم فوكو تقابلًا حادًّا بين ممارسته الفلسفية الخاصة، وبين ما يزدريه ويسخر منه باعتباره نمطًا «غير شرعي» من

«الخطاب الفلسفي»، ذلك الذي يمنح نفسه الحق في «أن يملي على الآخرين، وأن يخبرهم أين تكمن حقيقتهم وكيف يمكنهم العثور عليها». أما نموذجه الخاص الذي أعاد ابتكاره على غرار القدماء «للتمرين الفلسفي»، فيتضمن، على نحو مغاير تمامًا، أن تعمل الذات على نفسها وتُحدِث فيها تغييرًا وتحولًا، وذلك في خضم انخراطها في «لعبة الحقيقة». فوفقًا لفوكو، يظل تحويل الذات وصقلها هو غاية الفلسفة ومقصدها الأسمى، هذا إذا افترضنا، كما يفعل هو، أن الفلسفة لا تزال تحتفظ بجوهرها الذي كانت عليه عند الأقدمين؛ ألا وهو أنها «مجاهدة» (askēsis) أو تمرين تمارسه الذات على ذاتها في خضم نشاط الفكر والتأمل:

«فما عساها أن تكون الفلسفة اليوم إن لم تكن ذلك العمل النقدي الدؤوب الذي يمارسه الفكر على ذاته؟ وفيمَ يتمثل جوهرها، إن لم يكن في ذلك المسعى المتواصل لمعرفة كيف، وإلى أي مدى، قد يكون بمقدورنا أن نفكر على نحو مختلف، بدلًا من أن نكتفي بإضفاء الشرعية على ما هو معروف بالفعل؟ إن الخطاب الفلسفي ليملك كل الحق في أن يستكشف ما يمكن تغييره وتبديله، في صميم فكره هو، وذلك من خلال ممارسة معرفة قد تبدو غريبة عنه أو دخيلة عليه. إن «المقالة» (essay) -التي ينبغي أن تُفهَم هنا على أنها «المحاولة» (assay) أو الاختبار الذي من خلاله، وفي خضم «ألعاب الحقيقة»، تخضع الذات لتغيرات وتحولات- لهي الجوهر الحي الذي تقوم عليه الفلسفة» (Foucault, 1987: 8-9).

بيد أن فوكو، شأنه في ذلك شأن بيير هادو أحيانًا، يسعى إلى أن يميز بدقة بين ما يراه لا يزال حيًّا نابضًا بالنسبة إلينا في الفلسفة القديمة، وبين ما طواه النسيان وأضحى مهجورًا باليًا. ففي الثقافة الحديثة، كما يفترض فوكو، فإن الجوانب الميتافيزيقية للفلسفة القديمة قد ماتت وانقضى أجلها. ولهذا السبب، لا يُظهِر فوكو أي اهتمام بتحليل مدى صحة أو صدق تلك الصروح الميتافيزيقية الشاهقة التي شيَّدتها الفلسفة القديمة، كنظرية المُثُل عند أفلاطون، أو مذهب الذرات والخلاء عند الأبيقوريين، أو مفهوم «النفس» الناري (pneuma) أو «اللوجوس» الذي يسري في كل شيء عند الرواقيين. ولكنه، رغم ذلك، يؤكد أن «ممارساتها المتعلقة بالذات» لا تزال حية، تنبض بالحياة والقوة.

ويحدِّد فوكو العنصر الحيوي والجوهري في الفلسفة القديمة في تلك الفرضية التأسيسية التي قامت عليها، ومؤداها أن المرء إنما يمارس «لعبة الحقيقة» لا لغاية إلا لغاية «تحويل الذات» وصقلها.

ويعرِّف فوكو «تمرينه الفلسفي» الجينالوجي بأنه المثال الأوضح الذي يجسِّد هذا النوع من «لعبة الحقيقة». فالغاية من هذا التمرين، كما يعبِّر هو عن ذلك، «كانت أن أتعلم إلى أي مدى يمكن للجهد المبذول في التفكير في تاريخ المرء الخاص، أن يحرر الفكر مما يفكر فيه بصمت ومن دون وعي، ومن ثَم يمكِّنه من أن يفكر على نحو مختلف» (Foucault, 1987: 9). فالجوهر الحي للفلسفة القديمة، كما يلمِّح فوكو، إنما يواصل ازدهاره ويتجلى على وجه الدقة في بحثه الجينالوجي الخاص.

وفي سياق إعادة ابتكاره للفلسفة القديمة، يمنح فوكو منهجه الجينالوجي منزلة تماثل تلك التي كانت تحتلها التمارين الروحية القديمة المتمثلة في «الانقلاب» أو «التحول» الروحي. فالجينالوجيا، في نهاية المطاف، هي تمرين فوكو الروحي بامتياز.

ويمكننا أن نرى كيف يسعى فوكو، من خلال تمرينه الجينالوجي هذا، إلى إعادة ابتكار «الإيثوس» الفلسفي القديم، وذلك في فقرة موجزة، لكنها لافتة للنظر، يعلن فيها أنه لا يتصور ذلك التحول الذي يطرأ على الذات من خلال ممارسة «ألعاب الحقيقة» على أنه مجرد دراما تدور خلف الكواليس، زائدة على الحاجة أو غير ذات صلة بالفعل الفلسفي الأساسي. ففي واحدة من تلك اللحظات النادرة التي يخاطب فيها قرَّاءه مباشرة بضمير المتكلم المفرد، يفصِّل فوكو القول في دافعه الشخصي الذي حدا به إلى استقصاء الممارسات القديمة للعناية بالذات، فيشرح قائلًا: «إنه الفضول، ذلك الضرب الوحيد من الفضول الذي يستحق حقًّا أن نسعى وراءه بشيء من العناد والمثابرة؛ ليس ذلك الفضول الذي يهدف إلى استيعاب ما يليق به أن يعرفه أو ما هو مناسب له، بل ذلك الفضول الذي يمكِّن المرء من أن يتحرر من ذاته وينعتق من قيودها» (Foucault, 1987: 8).

ثم يسأل في نهاية المطاف سؤالًا بلاغيًّا: «فما عساها أن تكون قيمة ذلك الشغف بالمعرفة لو أنه لم يفضِ في نهايته إلا إلى قدر معين من سعة الاطلاع والمعلومات، ولم يؤدِّ إلى ضلال العارف عن ذاته وابتعاده عنها وتجاوزه لحدودها؟» (Foucault, 1987: 8). وهنا، يلمِّح فوكو

بوضوح إلى أن ممارسته الخاصة للبحث الجينالوجي ليست سوى شكل من أشكال «الروحانية»؛ أي ذلك الانقلاب أو التحول الذي يطرأ على الذات، ويعتبرها تعبيرًا حيًّا عما يسمِّيه هو «الشغف بالمعرفة».

ولكن، ما المعنى الذي يمكن أن نسبغه على عبارة فوكو الغريبة هذه: «الشغف بالمعرفة»؟ إن استخدامه لهذه العبارة ليس أمرًا عارضًا أو وليد مصادفة، بل هو تلميح مباشر إلى تحليل نيتشه لـ«دافع المعرفة» أو «نزعة المعرفة»، وهو تحليل كان فوكو نفسه قد تناوله مباشرة في محاضرة له عن نيتشه عام ١٩٧١ (Foucault, 2013: 202–19)، وفي مقالته الأكثر صقلًا وتهذيبًا التي صدرت في العام ذاته تحت عنوان «نيتشه، الجينالوجيا، التاريخ» (Foucault, 2013: 202–19). ويجدر بنا أن نتوقف مليًّا عند دلالة هذا التلميح الذي قدَّمه فوكو، ذلك أنه يلقي ضوءًا كاشفًا على طبيعة ذلك الانقلاب الذي يطرأ على الذات، والذي يعتقد فوكو أنه ينجم عن هذا «الشغف النيتشوي بالمعرفة».

في محاضرته التي ألقاها عام ١٩٧١، يلاحظ فوكو أن نيتشه قد ميَّز الفلاسفة ذوي الأرواح الحرة بأنهم قد زهدوا في تلك السعادة التي تستمدها الذوات العادية من الأوهام القوية الساحرة. وبدلًا من ذلك، كما يرى نيتشه، فإن هذه الأرواح الحرة تسعى وراء المعرفة إلى حد الانتهاك «الخبيث» لذلك الميل الأساسي في روحنا إلى أن تبتهج بالمظاهر الجميلة وتجد فيها لذتها. «فالمعرفة» كما يعبِّر هو عن ذلك، «قد استحالت فينا إلى شغف لا يتورع عن أي تضحية مهما كانت». ويرى نيتشه في هذا الشغف بالمعرفة مصدرًا لنوع معين من السمو

والجلال، وهو سمو، شأنه شأن كل ما هو سامٍ، يشكِّل مواجهة مباشرة مع هشاشتنا الفانية وقابليتنا للموت.

«إن هذه الإرادة التي تنزع إلى الظاهر، وإلى التبسيط، وإلى القناع، وإلى الغطاء، وباختصار، إلى كل ما هو سطحي»، كما يؤكد نيتشه، «تقابلها وتناهضها تلك النزعة السامية الكامنة في رجل المعرفة، تلك المعرفة التي تدفعه إلى أن يلقي على الأشياء نظرة عميقة، متعددة الجوانب، وشاملة، وسيظل يلقي عليها مثل هذه النظرة دائمًا؛ وهذا ضرب من «قسوة الضمير الفكري» لا أكثر» (BGE 230). ووفقًا لنيتشه، فإن الفلاسفة ذوي الأرواح الحرة، الذين يُضحُّون بأوهامهم الجميلة الخاصة، إنما يفعلون ذلك إيمانًا منهم بأنهم يستمدون شكلًا أسمى وأرفع بكثير من الرفعة والوجد، وذلك من خلال خضوعهم لـ«إكراه وشقاء هذا الشغف بالمعرفة». وفي ملحوظاته، يعقد نيتشه مقارنة ضمنية بين هذا الاستعداد البطولي السامي للتضحية بالذات في سبيل خدمة الشغف بالمعرفة، وبين أخلاقيات المعرفة التي سادت في العصور القديمة:

«لطالما تغنى الناس على مسامعي وتشدقوا بتلك السعادة الهادئة الوادعة التي تهبها المعرفة ولكنني لم أعثر عليها قَط، بل إني، والحق يُقال، لأزدريها الآن أشد الازدراء، الآن وقد ذقت بنفسي «نعيم شقاء المعرفة» وتجرعت كأسه. فهل يصيبني الملل يومًا؟ كلا! بل أنا في قلق دائم، وقلبي ما انفك يخفق خفقانًا عنيفًا، إما ترقبًا لشيء آتٍ أو خيبة أمل في شيء فات! إنني أبارك هذا الشقاء، فهو يثري العالم ويخصبه! وإذ أفعل ذلك، فإنني أخطو أبطأ الخطى

وأكثرها تؤدة، وأحتـــي في تلذذ هذه الأطايب التي يمتزج فيها شهد الحلاوة بعلقم المرارة. لم أعد أرغب في أي معرفة تخلو من الخطر والمجازفة، فليكن هناك دائمًا، حول الباحث عن المعرفة، بحر غادر لا أمان له، أو جبال شاهقة قاسية لا تعرف للرحمة سبيلًا» (KSA: 9, 7 [165]).

وفي محاضرته التي ألقاها عام ١٩٧١، يطوِّر ميشيل فوكو الدلالات العميقة التي تنطوي عليها رؤية نيتشه «للشغف بالمعرفة»، وذلك في سياق طرحه الخاص للعلاقة بين المعرفة والذاتية. ففي معرض شرحه لكتاب «العلم المرح»، يلاحظ فوكو كيف أن نيتشه يتصور هذا الشغف بالمعرفة على أنه متحالف مع:

«... الخبث وسوء النية؛ مع السخرية، والاحتقار، والكراهية. فهو لا ينطوي على أن يتعرف المرء على ذاته في الأشياء ويتماهى معها، بل على أن يُبقي مسافة بينه وبينها، وأن يحمي نفسه منها (بالضحك والسخرية)، وأن يميِّز ذاته عنها من خلال الحط من شأنها (بازدرائها)، وأن يرغب في صدها أو حتى تدميرها وأن يمقتها أشد المقت. إنها معرفة قاتلة، حاطة من قدر الأشياء، فالمعرفة، في هذا المنظور، ليست من مرتبة «التشبه» أو «التماهي»، كما أنها ليست من جنس الخير في شيء» (Foucault, 2013: 204–5).

ويرى فوكو أن هذه المعرفة «القاتلة» التي نكتسبها عن ذواتنا لا تهدف إلى تحريرنا من قيود الأعراف أو التخلص من عوارض الوجود، حتى يتسنى لنا أن نعود إلى أنفسنا الحقة، أو إلى الكينونة الخالصة، بل

ينبغي لنا، على النقيض من ذلك، أن نفهم شغف نيتشه بالمعرفة على أنه ضرب من «الخبث» الذي «يُوجَّه أيضًا، وعلى وجه التحديد، نحو الشخص العارف ذاته» (Foucault, 2013: 204–5). ويروي فوكو كيف أن نيتشه يرى أن خبث هذا الشغف الجديد بالمعرفة إنما يتمثل في تلك الإرادة العارمة لانتهاك رغبة قلوبنا الفطرية في تأكيد المظاهر الجميلة والأوهام الآسرة، وفي حبها، بل وفي عبادتها أحيانًا.

وبهذا المعنى، يرى نيتشه أن الشخص العارف ليس سوى فنان مبدع في فن القسوة على الذات. وكما يفهم فوكو الأمر، فإن هذا الشغف بالمعرفة ليس في جوهره إلا إرادة خبيثة تدفعنا إلى أن نذهب إلى:

«... ما وراء سطح الأشياء بحثًا عن السر المكنون، ومحاولة لاستخلاص جوهر أصيل من خلف حجاب المظهر، وقوة كامنة خلف ذلك الوميض المراوغ الخاطف، وبحثًا عن سيطرة وهيمنة. ولكنها أيضًا، وللمفارقة، تلك الإرادة ذاتها التي تملك القدرة على أن تدرك أنه حتى في صميم هذا السر الذي استُبيح أخيرًا وفُضَّت أختامه، لا يوجد سوى مظهر آخر، وأنه لا أساس أنطولوجيًّا (وجوديًّا) راسخًا هناك على الإطلاق. وأن الإنسان نفسه، ذلك الذي يدَّعي المعرفة، ليس في حقيقته سوى مظهر هو الآخر، وسيظل كذلك دائمًا وأبدًا» (Foucault, 2013: 205).

وعلى النقيض من تلك «الهرمينوطيقا» المسيحية والحديثة للرغبة التي جعل منها فوكو موضوعًا لتحليله الجينالوجي في كتابه «تاريخ الجنسانية» [راجع ٥.٢ أعلاه]، فإن هذا الشغف النيتشوي بالمعرفة

لا يكتشف أساسًا أنطولوجيًّا يمكن للمرء إما أن يحرره أو أن يكبته، بل إنه، على العكس من ذلك تمامًا، يذيب كل مظهر لذات ثابتة دائمة، وكل وهم بوجود أساس أنطولوجي راسخ. فبدلًا من أي أسس عميقة مزعومة، تكشف «جينالوجيا الذات» عند نيتشه عن وجود تنافر لا يقبل المصالحة وشقاق لا يمكن التوفيق بينه بين نوازع متنافسة ومتصارعة.

وخلافًا لديكارت أو سبينوزا [٧.٣]، فإن نيتشه لا يكتشف في الذات شيئًا إلهيًّا أو «ساكنًا في ذاته إلى الأبد»، بل لا يجد فيها سوى تلك «البطولة» التي قد نكتشفها في «أعماقنا المتحاربة» (العلم المرح، ٣٣٣). ويقتبس فوكو، في معرض موافقته وتأييده، مقولة نيتشه في «العلم المرح»، حيث يقول: «قد يكون في كل معرفة شيء من البطولة، لكن ليس فيها شيء من الألوهية» (Foucault, 2013: 204).

إذن، إذا تصورنا رياضة فوكو الروحية الجينالوجية على أنها تعبير عن هذا «الشغف بالمعرفة»، فإن هذه «المجاهدة» (أسكيسيس askēsis) تتخذ مظهرًا أكثر إشكالية مما قد نظن للوهلة الأولى، خاصة إذا أخذنا قوله بأنه يهدف إلى إحياء الفلسفة القديمة على ظاهره. فأولًا، يتصور فوكو ممارسته الجينالوجية للذات على أنها تمرين في «الخبث» أو «القسوة» تجاه الذات، وهو تمرين ضروري لكي يتمكن المرء من أن «ينتزع ذاته من ذاته» ويتحرر منها. فلكي يدخل الانقطاع وعدم الاستمرارية في صميم كينونتنا، كما أشرنا، يمارس فوكو تمرينًا جينالوجيًّا من شأنه أن «يحرم الذات من ذلك الاستقرار المطمئن الذي تمنحه إياها الحياة والطبيعة» (Foucault, 1986: 88).

وإن وصف فوكو المجازي لذلك التحول الذي يخضع له المرء من خلال ممارسة هذا الشغف بالمعرفة، ليصوِّر الذات وهي تُضلِّل عن مساراتها المتوقعة، وتتيه هائمة على وجهها بلا طريق محدد أو وجهة معلومة. ويشدِّد فوكو على أن الفضول الفلسفي، في رأيه، لا يكتسب قيمته إلا بقدر ما هو عمل تمارسه الذات على ذاتها، وأن هذه الممارسة ليست «عودة إلى» الذات أو «ولادة جديدة» لها، كما هي الحال في النماذج القديمة والمسيحية، بل هي تلك الممارسة المتناقضة ظاهريًّا، المتمثلة في «تحرير المرء لنفسه من نفسه». وإذا ما اتبعنا استعارة فوكو هذه إلى نهايتها، فإن هذه «المجاهدة» إنما تعمل على خلق ذات تائهة أبدًا، ضالة على الدوام.

إن استخدام فوكو المبكر للغة نيتشه وصوره البلاغية في وصف آثار «الشغف بالمعرفة»، ليصوِّر هذا التحول الذي يطرأ على الذات على أنه «انقطاع للذات عن ذاتها» أو «انفصام في كيانها»، لا على أنه «عودة إلى الذات» كما في النماذج القديمة. فوصف فوكو لهذا الشغف بالمعرفة، الذي يحفِّز رياضته الروحية الجينالوجية، يسلِّط الضوء على ذلك «الثمن» الباهظ الذي تدفعه الذات نظير انخراطها في هذه اللعبة الخاصة للحقيقة. ففي تحليله المبكر لنيتشه، يرى فوكو أن «قسوة المعرفة القاتلة التي لا تلين» إنما تضع نفسها في مواجهة مباشرة مع «وداعة الظاهرة ولطفها المرحب»، أو بعبارة أخرى، في مواجهة المظاهر والأوهام التي تبعث على العزاء والسكينة. وبهذا المعنى، فإن تمرين فوكو يستلزم أن يكون ثمن الانخراط في لعبة الحقيقة هذه هو ضرب من ضروب «التضحية بالذات».

وهو يلمِّح بذلك إلى أن هذا التمرين إنما يُدخِل في صميم كينونتنا شقاقًا دائمًا وتنافرًا لا يزول. فإذا كان الشغف بالمعرفة «يقتل» بلا هوادة كل ظاهرة أو مظهر، كما يعبِّر هو عن ذلك، فإن «هذا العمل... لا يُكافَأ أبدًا ببلوغ الكينونة أو النفاذ إلى الجوهر، بل إنه على النقيض من ذلك، يثير مظاهر جديدة، ويضع بعضها في مواجهة بعض، ويدفع ببعضها إلى ما هو أبعد من بعض» (Foucault, 2013: 206). فما يكتشفه هذا العمل الدؤوب على الذات، تحت قشور المظاهر الخادعة، ليس ذاتًا دائمة راسخة، مكتفية بنفسها إلى الأبد، بل إنه، على العكس من ذلك، يطلق العنان لحرب ضروس بين النوازع المتصارعة، شبيهة بذلك التنافس المحموم على السيادة والغلبة بين المحاربين الأبطال في الملاحم القديمة.

إن تمرين فوكو الجينالوجي، كما يتصوره هو إذن، يستلزم «تفكيكًا منهجيًّا للهوية»، وهو تفكيك لا يكشف عن «هوية منسية، تتوق إلى أن نُولَد من جديد»، بل عن منظومة معقدة من العناصر المتميزة والمتنافسة فيما بينها (Foucault, 1986: 94). «فغاية التاريخ، مسترشدًا بالجينالوجيا»، كما يعبِّر هو عن ذلك، «ليست اكتشاف جذور هويتنا، بل هي الالتزام بتبديد هذه الهوية وتفكيكها» (Foucault, 1986: 94). والواقع أن فوكو يرى أن هذا التمرين الجينالوجي لا يكتفي بتذويب وحدة الذات وتحويلها إلى مجرد قوى ونوازع متصارعة، بل إنه يجازف أيضًا بتدمير «ذات المعرفة» نفسها.

فبوصفه تمرينًا جينالوجيًّا، يؤكد فوكو أن «إرادة المعرفة لا تبلغ

الحقيقة الكلية؛ والإنسان لا يُوهَب سيادة هادئة ساكنة على الطبيعة»، بل إنها على النقيض من ذلك «تضاعف الخطر، ونخلق المخاطر في كل مجال؛ وتحطم الدفاعات الوهمية؛ وتذيب وحدة الذات؛ وتطلق العنان لتلك العناصر من ذاتها المكرسة لتقويضها وتدميرها» (Foucault, 1986: 94). «فالمعرفة»، كما يشرح هذه النقطة، «لا تنفصل ببطء عن جذورها التجريبية لتصبح تأملًا خالصًا لا يخضع إلا لمقتضيات العقل وحده، فتطورها ليس مرتبطًا بتأسيس وتأكيد ذات حرة، بل إنها، على العكس من ذلك، تخلق استعبادًا تدريجيًّا لعنفها الغريزي». وهكذا، يتصور فوكو التمارين الجينالوجية على أنها دعوة «للتجريب على أنفسنا»، وهو تجريب يجازف بـ«تدمير الذات التي تسعى إلى المعرفة، في خضم الانتشار اللا متناهي لإرادة المعرفة» (Foucault, 1986: 96, 97).

يمكننا الآن أن نبدأ في قياس مدى القطيعة التي تُحدِثها «مجاهدة» فوكو الجينالوجية مع تلك الممارسات القديمة للعناية بالذات، التي استعرضناها في الفصول السابقة. ففوكو، كما رأينا، يرى أن الفلسفات القديمة تفترض سابقًا أن بلوغ الحقيقة «سيكمل في الذات، كمكافأة متوجة، ذلك العمل الدؤوب أو تلك التضحية الجسيمة، وذلك الثمن الباهظ الذي دُفع للوصول إليها» (Foucault, 2005: 19)، وذلك بقدر ما أن الحقيقة «تحقِّق الذات ذاتها... وتحقِّق كينونتها أو تُجليها وترتقي بها». ويلخِّص فوكو ذلك التحول الذي كانت تنشده الذات في العصرين الهلنستي والروماني في فكرة «الحركة نحو الذات»، حيث «كان على الذات أن تتقدم دائمًا نحو شيء هو ذاتها» (Foucault, 2005: 248).

ففي العصور القديمة الهلنستية والرومانية، كما يحاجج فوكو، «كانت الذات تظهر بصورة أساسية بوصفها الغاية والمنتهى لرحلة غير مؤكدة المآل، وربما دائرية المسار؛ ألا وهي رحلة الحياة المحفوفة بالمخاطر» (Foucault, 2005: 250). وفي هذا السياق، يكتب قائلًا: «إن الطريق نحو الذات سيظل دائمًا شيئًا أشبه بالأوديسة» (Foucault, 2005: 250). ويختار فوكو «هذه الصورة المعيارية للعودة إلى الذات» حدثًا فريدًا ومتفردًا في تاريخ الثقافة الغربية، بل إنه ليرى في «موضوع العودة إلى الذات» هذا، ذلك الشيء الذي سعى قسم كامل من فكر القرن التاسع عشر (ويمكننا أن نفكر هنا في «أوديسة روح العالم» عند هيجل) إلى إعادة بنائه وتشكيله من جديد، وإن كان «بطريقة معقدة، وغامضة، ومتناقضة» (Foucault, 2005: 250).

أما «المجاهدة» الفلسفية الخاصة بفوكو، فعلى النقيض التام من ذلك، لا تكمل الذات أو تحقِّقها، بل إنها تمزِّق الذات وتنتزعها من ذاتها، من دون أن تكافئها ببلوغ الكينونة أو النفاذ إلى الجوهر. فهذه المجاهدة إذن لا «مكافأة متوجة» لها في النهاية، فبلوغ الحقيقة الجينالوجية لا يمنح الذات غبطة أو طمأنينة (٨)، بل إن فوكو، بدلًا من ذلك، يؤسس لأخلاقيات تقوم على «التبديد الذاتي والشقاق الدائمين»، وهي أخلاقيات يتصورها هو ذاته شرطًا لا غنى عنه للحرية. فالشخيص الجينالوجي يكشف عن «صدوع افتراضية» داخل الذات، «تفتح بدورها فضاءً للحرية الملموسة؛ أي للتحول الممكن» (Foucault, 1996: 449–50). ومن خلال هذه المجاهدة الفلسفية الفوكوية، تصبح

الذات مختلفة عن ذاتها، أو تضل الطريق عن نفسها، وتفعل ذلك مرارًا وتكرارًا بلا توقف.

فالحرية، كما يتصورها فوكو، لا تتحقق بالانسجام مع الطبيعة أو التناغم مع الكون، ولا ببلوغ غاية (تيلوس telos) متأصلة أو تحقيق جوهر ثابت، بل من خلال تمرين دؤوب على خلق الجديد وابتكاره. فالسؤال الأخلاقي لم يعد هو: «كيف يمكنني أن أصوغ نفسي على مثال كينونة أبدية (كما عند أفلاطون والأفلاطونية المحدثة)، أو أن أحيا وفقًا للطبيعة (كما عند الكلبيين والرواقيين والأبيقوريين)، أو أن أخلق من نفسي تحفة فنية جديرة بالخلود (كما عند نيتشه)؟»، بل أصبح السؤال هو: «ما اللعبة الجديدة التي يمكننا أن نبتكرها؟» (Foucault, 1996: 312). وإلى هذا الحد، فإن نقد بيير هادو الشهير لعودة فوكو إلى الأقدمين، بوصفها تكريسًا لرؤية حديثة مميزة، ذات نزعة جمالية مفرطة، لهو نقد لا يخلو من وجاهة أو مبرر.

ففي «الإيثوس الفلسفي» الخاص بفوكو، ذلك الذي يصفه هو بأنه «موقف حدي» أو «متعلق بالحدود»، تكون الحرية ممارسة مستمرة، متجددة إلى ما لا نهاية، لابتكار معايير جديدة وخلق إمكانات لم تكن؛ أما الحالة المرضية (الباثولوجية) فهي العجز عن انتهاك حدود المعايير الراهنة وتجاوزها (Foucault, 1986: 45). وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن فوكو يتصور نقده الجينالوجي للحاضر على أنه تمرين تمارسه الذات على ذاتها، يهدف إلى توليد معايير جديدة للممارسة وأنماط مستحدثة للعيش. فكما يؤكد:

«... يتعين علينا أن نتخلى عن كل أمل في أن نبلغ يومًا ما وجهة نظر يمكنها أن تمنحنا نفاذًا إلى أي معرفة كاملة أو نهائية بما قد يشكِّل حدودنا التاريخية. ومن هذا المنطلق، فإن التجربة النظرية والعملية التي نكوِّنها عن حدودنا هذه، وعن إمكانية تجاوزها والانعتاق منها، لهي ذاتها تجربة محدودة ومحددة على الدوام؛ وهكذا، فإننا نجد أنفسنا دائمًا وأبدًا في موضع يفرض علينا أن نبدأ من جديد» (Foucault, 1986: 47).

إن «المجاهدة» التي يطرحها فوكو لهي إذن ممارسة دؤوبة لـ«تبديد الذات» وتذويبها، تتم في غياب أي أفق أبدي أو غاية متعالية. وعلى النقيض من النماذج القديمة، فإن مجاهدة فوكو هذه، من خلال تركها للذات تائهة هائمة، متحررة من أي تماهٍ مع الطبيعة أو الحياة أو الكينونة، لتقف في معارضة مبدئية وجذرية لذلك المثال الأعلى الكلاسيكي الذي يرى في تحويل الذات سبيلًا يفضي بها إلى الاكتمال أو الغبطة أو الطمأنينة. وإذا ما نظرنا إلى هذا النمط الجديد من الحياة الفلسفية من خلال عدسة «المجاهدات» الفلسفية الرواقية، على سبيل المثال، فإنه لا يمكن أن يبدو لنا إلا حالة مَرَضية (أو باثولوجية).

ومن المفارقات اللافتة، أن تحليل فوكو ذاته للغاية الرواقية المتمثلة في اكتمال الذات والاكتفاء بها، ليكشف لنا بجلاء كيف أن رؤيته الخاصة للمجاهدة، تلك التي تجعل من السعي المستمر لأن يصبح المرء ذاتًا أخرى غير ذاته فضيلة، تتعارض تعارضًا تامًّا مع التوجه المعياري والعلاجي الأساسي للمذهب الرواقي. فمن منظور رواقي، لا

يمكن النظر إلى مجاهدة فوكو هذه، القائمة على «الضلال عن الذات» والابتعاد عنها، إلا بوصفها عرضًا من أعراض الفشل في «العناية بالذات» حق العناية، بل إن فوكو نفسه ليقر بأن «العناية بالذات» في الفكر الروماني «لم تكن طريقة لإحداث شق جوهري أو انقطاع في بنية الذات» (Foucault, 2005: 214). وكما يلاحظ هو ذاته، فإن الرواقيين قد استخدموا سلسلة من المصطلحات للإشارة إلى انقطاع بين الذات وكل ما عداها، لكن هذه المصطلحات لم تُشِر قَط إلى «انقطاع للذات عن الذات» (Foucault, 2005: 212).

وبعبارة أخرى، يبدو أن مفهوم فوكو الخاص للمجاهدة يلتقط بالفعل ذلك التصور الهلنستي والرواقي للفلسفة بوصفها عملًا تمارسه الذات على ذاتها، لكنه في الوقت نفسه يفصل هذا المفهوم فصلًا تامًّا عن مثاله الأعلى المعياري المتمثل في الاكتفاء الذاتي العقلي، وعن تحليله ونقده للاعتلالات الانفعالية التي كانت تلك الفلسفات تسعى إلى علاجها. وإذا ما نظرنا إلى الأمر من خلال العدسة الرواقية، فإن احتفاء فوكو بـ«تجارب الحدود» التي تخلق «شقوقًا» أو «انقطاعات جذرية» داخل الذات، لا يمكن أن يُرى إلا عرضًا من أعراض الفشل في فهم وتحليل وعلاج تلك الاضطرابات الانفعالية التي تجبر الذات على البحث المستمر عن مكان آخر، أو زمان آخر، أو ذات أخرى.

ولسنا بحاجة إلى أن نتبنى منظورًا كلاسيكيًّا أو هلنستيًّا حتى ندرك تلك التبعات المقلقة والصعبة التي تنطوي عليها «مجاهدة» فوكو هذه. فقد ركَّز نقاد فوكو على ما زعم من وجود «عجز معياري» في فلسفته،

بل إن حتى المعاصرين الذين يدافعون عن أخلاقياته ليقرون بما تحمله من مخاطر عملية ونفسية. فالباحثة بياتريس هان-بايل، على سبيل المثال، ترى أن ثمة «تهديدًا» حقيقيًا يكمن في تأييده لممارسة للذات هي في جوهرها تمرين على «الإزاحة الذاتية» و«الاغتراب عن الذات». فبدلًا من أن تعزِّز هذه الممارسة تماهي المرء مع مجموعة من السمات أو الرغبات الجوهرية التي تشكِّل هويته، فإن مجاهدة فوكو، كما ترى هان-بايل، هي ممارسة «للتفتق الذاتي» (Han-Pile, 2016: 99). فهي تتصور المنهج الجينالوجي بوصفه تمرينًا قد يشق كياننا بالفعل ويُحدِث في صميمه انقطاعات وتصدعات، لكنه إذ يفعل ذلك، يجازف بخلق جراح دائمة لا تندمل. «ففي صورته الأكثر جذرية وتطرفًا»، كما تؤكد، «فإن مفهوم فوكو للنقد بوصفه ممارسة للذات من شأنه أن يحول دون تماهي الفرد مع أي جانب من جوانب ذاته، وسيؤدي على الأرجح إلى اضطراب في الشخصية» (Han-Pile, 2016: 99).

٤.١١. خاتمة

إذن، كيف لنا أن نقيِّم أهمية مشروع فوكو لإعادة ابتكار الفلسفة بوصفها طريقة للعيش؟ وما دلالته العميقة؟ لقد رأى فوكو في دراسته للفلسفة الإغريقية والرومانية القديمة أنه إنما يواصل ممارسة «جوهرية وأصيلة في صميم الفلسفة الغربية»؛ ألا وهي: «أن نفحص، في آن معًا، كلًّا من الاختلافات التي تُبقينا على مسافة من طريقة في التفكير تتعرف فيها على أصولنا وجذورنا، وذلك القرب الذي يظل باقيًا رغم تلك المسافة التي لا نكف أبدًا عن استكشافها وسبر أغوارها» (Foucault, 1987: 7).

ومن خلال هذا «التصالب» البديع، يرى فوكو أنه لا يمكننا أن نفهم ذواتنا فهمًا حقيقيًّا ما لم نفحص أصولنا الممتدة في تلك الممارسات القديمة، تلك الممارسات التي هي، في الوقت ذاته، بعيدة عنا وقريبة منا، ومألوفة لدينا وغريبة عنا في آن واحد.

بيد أن هذا الفصل قد أكد، رغم كل شيء، تلك المسافة الأخلاقية الشاسعة التي تفصل بين «المجاهدة الروحية الجينالوجية» عند فوكو وبين الممارسات القديمة للعناية بالذات. فتمرين فوكو يهدف إلى خلق انقطاعات جذرية بين الذات وذاتها، حتى يتسنى لها أن تخوض غمار التجريب المتواصل لأساليب عيش جديدة ومبتكرة، في حين كانت التمارين القديمة، على النقيض من ذلك، تهدف إلى إعادة الذات إلى صورتها الحقة، الكونية، أو إلى كينونتها الأصيلة، حتى تتمكن من بلوغ مرتبة الاكتفاء الذاتي الشبيهة بمرتبة الآلهة.

ومن وجهة نظر المنظور القديم، فإن «مجاهدة» فوكو هذه لتشكِّل انحلالًا مرضيًّا (أو باثولوجيًّا) للذات وتفكيكًا لكيانها، أما من منظوره هو، فإن الأخلاق القديمة لا بد أن تكون تمرينًا على الجمود والركود، لا على تحرر الذات وانعتاقها.

ولعلَّنا اليوم، في واقع الأمر، ورثة لكلا هذين النمطين من الرياضات الروحية معًا: رياضة التحرر المتواصل من الذات، ورياضة العودة إلى الذات. وإن جينالوجيا فوكو لتخدم غاية إلقاء الضوء الكاشف على هذا التوتر الأخلاقي العميق القائم بين النسخ القديمة والنسخ الحديثة لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». ولأننا قد ورثنا هاتين الممارستين المتنافرتين

للعناية بالذات، فقد صرنا نكتشف الحرية أحيانًا في الانحلال الذاتي المستمر، والسجن والقيود في الاكتمال الذاتي الدائم، لكننا في الوقت ذاته، وللمفارقة، قد نختبر أيضًا العبودية في خضم شقاق وجودي (أنطولوجي) لا نهائي، ونجد الحرية في التناغم مع طبيعتنا الحقة أو كينونتنا الأصيلة.

وربما كانت تلك الصورة التي رسمها نيتشه لـ«الأرواح الحرة» في العصر الحديث، بوصفها شبيهة بأوديسيوس البطل التائه، لكن من دون أن يحدوها أمله في العودة يومًا إلى موطنه «إيثاكا»، لهي أبدع تجسيد لذلك «التصالب الأخلاقي» الذي يشي به فكر فوكو ويكشف عنه، والذي يتعين على كل واحد منا أن يبحر في لججه ويجتاز أمواجه المتلاطمة:

«لقد هجرنا اليابسة ووليناها ظهورنا، ومضينا إلى عرض البحر! أجل، لقد أحرقنا جسورنا خلفنا، بل وأكثر من ذلك، لقد دمرنا الأرض ذاتها التي كانت وراءنا! والآن، أيتها السفينة الصغيرة، انتبهي واحذري! فإلى جوارِكِ يمتد المحيط الهائل؛ صحيح أنه لا يزمجر دائمًا ولا تثور أمواجه في كل حين، بل إنه ليمتد من وقت لآخر ساكنًا وديعًا كبساط من حرير وذهب، أو كأحلام خير وادعة. ولكن ستأتي عليكِ ساعات تدركين فيها أنه لا نهائي، وأنه ليس في الوجود شيء أشد رهبة من اللا نهاية.

آه، أيها الطائر المسكين الذي ذاق طعم الحرية وشعر بها للحظات، وها هو ذا الآن يرتطم بجدران هذا القفص الفسيح! ويل لكِ أيتها السفينة، حين يستبد بكِ الحنين إلى اليابسة، وكأن حرية أكبر كانت هناك، وكأن ملاذًا آمنًا كان ينتظركِ؛ والحقيقة المُرة أنه لم يعد هناك أي «يابسة» على الإطلاق!» (GS 124).

خاتمة

الفلسفة بوصفها طريقة للعيش اليوم وفي المستقبل

١. الفلسفة بوصفها طريقة للعيش في عالمنا اليوم

إن سؤال «ما الفلسفة؟» هو سؤال ظل محل نزاع وجدل منذ أن شاع استخدام الكلمة لأول مرة، وذلك على ما يبدو منذ عهد فيثاغورس. ولا تزال دلالتها موضع خلاف بين أولئك الذين يسعى كل منهم لأن ينسبها إلى مذهبه. وينبع الكثير من هذا الالتباس والخلط من تلك المكانة التي حظيت بها الفلسفة قديمًا بوصفها المهد الذي ترعرعت فيه كل تلك الفروع المعرفية التي نسمِّيها نحن اليوم العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، وقبلها تلك التي كانت تُعرَف طوال العصور الوسطى باسم «الفنون الحرة» [٥.٤]. ففي منتصف القرن السابع عشر، على سبيل المثال، كان لا يزال بمقدور ديكارت أن يزعم أن الفلسفة «تشمل كل ما يمكن للعقل البشري أن يعرفه»، وأنها ضرورية «سواء لتسيير أمور الحياة، أو للحفاظ على الصحة، أو لاكتشاف كل ضروب المهارات والفنون».

وفي زمن أقرب إلينا، وبقدر لا يقل عن هذا التعميم، زعم الفيلسوف ويلفريد سيلرز أن غاية الفلسفة هي «أن نفهم كيف تترابط الأشياء،

بأوسع معنى ممكن للكلمة، وتتآلف معًا، بأوسع معنى ممكن للكلمة»، وحين يتحدث عن «الأشياء بأوسع معنى ممكن»، فإنه يدرج تحتها، كما يقول، «بنودًا شديدة التباين لا تقتصر على «الكرنب والملوك» فحسب، بل تشمل الأعداد والواجبات، والإمكانيات وفرقعات الأصابع، والتجربة الجمالية والموت» (Overgaard, Gilbert, & Burwood, 2013: 21).

وبطبيعة الحال، فمنذ زمن ليس بالقصير، أخذ علماء الأحياء وعلماء البساتين «الولاية المعرفية» على «الكرنب» وما شابهه من نباتات؛ كما أخذ علماء السياسة ذات الولاية على «الملوك» وما يتعلق بهم من واجبات، وأخذ علماء الرياضيات الولاية على الأعداد. وهكذا، فإن الفلسفة، كما تمت «مأسستها» في الجامعات الحديثة، قد شهدت نطاقها القديم الفسيح وهو يتقلص شيئًا فشيئًا. فأولًا، انشقت عنها «الفلسفات الطبيعية» (كالفيزياء والأحياء والكيمياء)؛ ثم تبعتها تخصصات أخرى كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية (أي العلوم الإنسانية أو الاجتماعية)، فأعلنت جميعها استقلالها بوصفها تخصصات قائمة بذاتها.

ونظرًا لهذه التطورات، فإن نوعًا من الشكوكية «التبخيسية» الجذرية يصبح أمرًا ممكنًا. ومؤدى هذه الشكوكية هو أن «الفلسفة»، حسب إحدى صياغات الفيلسوف كواين، ليست سوى فئة إدارية لا أكثر: «واحدة من بين عدد من المصطلحات الفضفاضة التي يستخدمها العمداء وأمناء المكتبات في مهمتهم الضرورية، المتمثلة في تجميع

تلك الموضوعات والمشكلات التي لا حصر لها في ميادين العلم والمعرفة، تحت عدد معقول من العناوين يمكن التعامل معه»، وعليه فإن حقيقة أن بحثَي باحثين مختلفين يندرجان كلاهما تحت مسمى الفلسفة «لا تجعل أيًّا من الرجلين مسؤولًا عن موضوع الآخر» (Overgaard, Gilbert, & Burwood, 2013: 20).

ورغم كل ذلك، فإن أقسام الفلسفة لا تزال تعمل، وتدَّعي لنفسها الولاية على مجالات موضوعية تخصصية، محددة المعالم نسبيًّا. ومع بعض التباينات، بما في ذلك تلك التعقيدات الناشئة عن ذلك «الشقاق القاري-التحليلي» الأخرق الذي شهده القرن العشرون، فإن عددًا من التخصصات الفرعية الأساسية لا يزال يُدرَس بصفة عامة في مناهج الفلسفة الغربية: كالمنطق، ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، والميتافيزيقا، والأخلاق، والفلسفة السياسية، وفلسفتي اللغة والعقل، وتاريخ الفلسفة. ويواصل الفلاسفة الأكاديميون تعليم الأجيال الجديدة من الطلاب طرقًا متخصصة في التفكير والحديث، ويُدخِلونهم إلى تقاليد عريقة من الجدل والنقاش، معتمدين في ذلك على نصوص ومفكرين أساسيين تمتد جذورهم إلى أفلاطون أو معلمه سقراط.

إننا نكلِّف طلابنا بما أسماه هادو «التمارين الفكرية» (٢)، وذلك في صورة مقالات وبحوث وامتحانات، آملين أن ننمِّي فيهم فضائل معرفية (إبستمولوجية) «فلسفية» ذات معنى وقيمة: كاستقلال العقل الذي يهذِّبه الاحترام الواجب للمرجعيات التي صمدت أمام محك الاختبار، والفضول المعرفي الذي تكبح جماحه نزعة شكوكية صحية، وسعة

الأفق التي تحد من شططها الدقة المفاهيمية الصارمة، والقدرة على تحليل الأفكار المعقدة وتركيبها وتنظيمها والتعبير عنها وعن أنساق الأفكار في أشكال مكتوبة. ونحن أنفسنا نبحث في الفلسفة ونكتب فيها، فضلًا عن تدريسها، وإن كانت كتاباتنا تقتصر بصورة متزايدة على عدد ضئيل من القوالب الأدبية (كالمقالات والفصول المحكمة، والدراسات المتخصصة، ومراجعات الكتب) وفي إطار عدد محدود تاريخيًّا من المناهج والأساليب المعتمدة.

لكن ليس هذا هو المقام المناسب لكي نستعرض أو نكرر تلك المخاوف التي تحيط بمستقبل الفلسفة الأكاديمية أو «التخصصية»، وهي مخاوف عبَّرت عنها بوضوح وبلاغة دراسة روبرت فرودمان وآدم بريجل (٢٠١٦) المعنونة بـ«سقراط المثبت في منصبه». فنحن، الفلاسفة، نكتب وندرس اليوم في سياق تتكاثر فيه مثل هذه المخاوف وتتزايد حدتها. فالفلسفة، شأنها شأن سائر التخصصات الأكاديمية الأخرى، تجد نفسها في ظرف تواجه فيه مؤسسة الجامعة الغربية ذاتها، تلك التي تمتد جذورها العريقة وصولًا إلى أكاديمية أفلاطون [٤.١]، تحديًا عميقًا وجذريًّا يُفرَض عليها من هيمنة «الضرورات السوقية» في تصور التعليم العالي وإدارته.

إن ظهور أعمال بيير هادو عن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» بعد سبعينيات القرن العشرين، ثم العدد المتزايد من الدراسات التي تتناول هذا المنهج أو تستخدمه في دراسة الفلسفة وتاريخها بعد عام ١٩٩٠، قد تزامن مع الفترة ذاتها التي اكتسبت فيها هذه التحديات التي تواجه

الفلسفة والبحث العلمي التقليدي زخمًا وقوة. وعليه، فمن المحتم أن نرى هاتين الظاهرتين المعاصرتين مترابطتين بطرق ذات دلالة عميقة. فكل شيء يحدث كما لو أن ذلك الاهتمام المتنامي الذي أثارته أعمال هادو في التنقيب عن السبل المختلفة التي تُصوِّرت بها الفلسفة في الماضي، إنما يعبِّر عن شعور معاصر متزايد بالحاجة إلى إعادة تصور جذرية لما يفعله الفلاسفة، وللخيرات التي يمكن للفلسفة أن تخدمها، في الألفية الجديدة.

فإذا عرفنا ما كانت عليه الفلسفة، وتعرفنا على مختلف الظروف الاجتماعية والفكرية والروحية والتربوية التي مُورِست فيها في الماضي، أمكننا أيضًا أن نزن الإمكانيات المختلفة لما قد تصبح عليه في المستقبل، وأن نستلهم نماذج متنوعة لنقد ما نفعله في حاضرنا وإصلاحه. وخلافًا لمقولة شهيرة، وإن كانت تعيسة، فربما تكون هناك بدائل ممكنة.

وسنعود إلى مثل هذه الاعتبارات النقدية والتأملية لنختتم بها هذا الكتاب. ولكننا، قبل ذلك، نود أولًا أن نقف وقفة تقييم وجرد لذلك التاريخ البديل للفلسفة الذي مكَّننا منهج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» من كتابته، وثانيًا، أن نتناول بالبحث والتحليل تلك الانتقادات المتكررة التي وُجِّهت إلى فكرة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» ذاتها.

٢. التاريخ، والانحسارات، والانبعاثات المتجددة

لقد كان هدفنا في هذا الكتاب هو تقديم تاريخ لتطورات تلك الفكرة القديمة عن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» كما حدد معالمها بيير هادو، وذلك مع إشارة رئيسة إلى المصادر الرواقية والأبيقورية، لكن مع النظر دائمًا إلى الوراء، إلى تلك الغرابة الأيقونية لشخصية سقراط. وقد أشرنا في المقدمة إلى كيف أن تبنِّي منظور «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، من خلال إعادة تشكيله لتصورنا عن الفلسفة ذاتها، يمكِّن مؤرخ الفلسفة أيضًا من طرح واستكشاف أسئلة مختلفة عن تلك التي تشغل المناهج التاريخية الأخرى.

فما بالضبط المراحل، إن كانت هناك مراحل، التي كان لا بد للفكر الفلسفي الغربي أن يمر بها لينتقل من سعي سقراط وراء «الحياة الخاضعة للتمحيص» إلى حياة المحترف الأكاديمي التي نراها اليوم؟ ومتى بالضبط كف مفهوم «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» عن أن يكون هو التصور السائد في الغرب؟ وبفعل أي أسباب أو أي تركيبة من الظروف الفكرية أو المؤسسية أو الاجتماعية أو السياسية أو الدينية حدث هذا التحول؟ وما التعديلات والتنويعات الممكنة لفكرة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، وتلك التي استُكشِفت بالفعل في تاريخ الفلسفة أو تواريخها المتعددة؟

وكوسيلة للحصول على موطئ قدم تحليلي راسخ في معالجة هذه الأسئلة (التي نعترف بضخامتها)، فقد قدَّمنا ابتكارين اثنين في سياق الأدبيات الحالية التي تتناول «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش».

• أما الابتكار الأول، فتمثل في تقسيم التمارين الروحية والفكرية إلى نحو أحد عشر نوعًا أو فصيلة، وذلك في محاولة منا لإضفاء قدر من الوحدة والاتساق على موضوع لا يزال الباحثون يختلفون حوله، مقتفين في ذلك أثر مواقف هادو ذاته التي اتسمت بشيء من التردد والالتباس (١٩٩٥: ٧٩-١٢٥؛ ٢٠٢٠، ٥٥-٦٢)، Sorabji, 2000: 211–42; Foucault, 2006: 425–6;) Fiordalis, 2018; Harter, 2018; Sharpe & Kramer, 2019)؛ ونعني بذلك السؤال الجوهري: إذا كان فلاسفة العصور القديمة قد وصفوا ومارسوا تمارين روحية أو «تقنيات للذات»، فكم كان عدد هذه التمارين بالضبط؟ وما أنواعها المختلفة؟

• أما ابتكارنا الاستكشافي الثاني، فتمثل في تقسيم أوسع لنحو عشرة مكونات مختلفة للنشاط الفلسفي (وقد صورناها في مخططنا العشري)، وهي مكونات تدعونا فكرة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» إلى أن نوليها انتباهنا حين نتناول بالدرس فلاسفة الأقدمين. وعلى مدار هذا الكتاب، كنا نشير إلى المواضع والسبل التي تَحدَّث من خلالها مختلف الفلاسفة عن هذه الموضوعات العشرة أو جسَّدوها في حياتهم، وهي: ١- الجوانب المؤسسية والتربوية لعملية التفلسف؛ ٢- والتمارين الفكرية؛ ٣- والروحية؛ ٤- وتصورات أجزاء الفلسفة وعلاقاتها بالتخصصات الأخرى؛ ٥- والالتفات إلى الداخل والانعطاف نحو الذات؛ ٦- وتعددية الأجناس الأدبية المكتوبة (والشفهية)؛ ٧- والاستعارات الميتا-

فلسفية؛ ٨- ورؤى الخير للعامة والجماعة؛ ٩- ورؤى الحكيم؛ ١٠- أو رؤى القديس. وفي سياق عروضنا هذه، مرة أخرى، كنا حريصين على أن نميِّز بين التمارين الفكرية والروحية التي مارسها وأوصى بها مختلف الفلاسفة، من سقراط إلى نيتشه.

دعونا إذن نتأمل الآن في الجدولين الواردين في الملحقين ١ و٢، اللذين يعرضان خلاصة ما تمخض عنه تاريخنا لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» باستخدام هذين المنهجين الاستكشافيين. فماذا يخبراننا عن تاريخ «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» الذي رسمنا معالمه هنا؟ إن الخيط الناظم الذي يمر عبر كلا الجدولين هو ذلك الموضوع الذي خُصص له الجدول ١ بأكمله، والعمود ٣ في الجدول ٢؛ ألا وهو موضوع التمارين الروحية. فوجود توصيات تتعلق بهذه التمارين، ووجود أنشطة فلسفية تُمارَس وفقًا لها، لهو السمة الأبرز والعلامة الفارقة التي تميِّز بين الفلسفة الأكاديمية اليوم وبين مدارس الفكر الهلنستية والرومانية القديمة.

كما يتيح لنا الجدول ٢ أن نشير إلى الاختفاء المتزايد لروايات «الحياة الطيبة» (العمود ٨)، ولصور «الحكيم» (العمود ١٠)، وبخاصة لتلك «الاستعارات الميتا-فلسفية ذات الطابع الطبي-العلاجي» (العمود ٧) في كتابات الفلاسفة بعد عصر النهضة، وهو اختفاء قابله على نحو لافت للنظر محاولتا شوبنهاور ونيتشه المتنافستان لإحياء «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» على أرض جديدة (انظر النقطة السابعة أدناه). وحين نصل إلى أعمال فوكو في ستينيات وسبعينيات

القرن العشرين (الفصل ١١)، نجد لدينا جينالوجيا ما بعد نيتشوية، بوصفها تمرينًا فكريًّا نقديًّا يتعلق بالتاريخ وحده لا غير. أما تلك التمارين القديمة كالتأمل، والانتباه، والتأمل السابق في الشرور، وفحص الضمير، وترويض الأهواء، والنظرة من علٍ أو من منظور الأبدية، فكلها غائبة تمامًا، لتصبح في أعمال فوكو المتأخرة مجرد موضوع للبحث التاريخي النقدي (٢٠٠٦).

بيد أن العرض الذي قدَّمناه هنا يقترح، على أقل تقدير، سبعة أسباب تدعونا إلى أن نقيِّد بحذر، وأن نضيف تحفظات دقيقة على أي سردية تبسيطية تختزل الأمر في مجرد «أفول للفلسفة بوصفها طريقة للعيش». وهذا يصح، سواء حدَّدنا لحظة «السقوط» الحاسمة تلك بعصر آباء الكنيسة (الفلسفة الآبائية) (راجع فوكو، ٢٠١٨)، أو بالحقبة السكولائية (المدرسية) (Domański, 1996)، أو بفرانسيس بيكون (Gaukroger, 2001)، أو برينيه ديكارت (Foucault, 2006)، أو حتى بظهور الجامعات النابليونية والهومبولدتية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر.

أولًا: في كنف العصور القديمة ذاتها، عمل التقليد الشكوكي بالفعل على تضييق نطاق الرياضات والتمارين الفلسفية ضمن نموذج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» [٢, ٤]. فصحيح أن الشُّكاك قد تبنوا ذلك الانعطاف السقراطي نحو الذات، وأولوا الأولوية لفحص تصورات المرء الخاصة، وطمحوا إلى بلوغ «الأتاراكسيا» (طمأنينة النفس) وترويض الأهواء، لكن تركيزهم المنفرد على تقييم ونقد

التصورات الداخلية، وذلك السيل الجارف من الحجج الجاهزة، قد أزال الأساس الذي تقوم عليه الحاجة إلى رياضات أخرى كالتأمل، والانتباه، والتفكر العميق، وإعادة صياغة طرق الرؤية. ولهذا الأمر دلالة تاريخية خطيرة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الأهمية الهائلة التي اكتسبتها إعادة اكتشاف الشكوكية القديمة في عصر النهضة، والدور الذي لعبته في تشكيل تصورات كل من السلالتين الفكريتين للفلسفة الطبيعية في بواكير العصر الحديث: التجريبية من جهة، والرياضية-العقلانية من جهة أخرى [٦.٣ - ٧.٢- ٧.٤].

ثانيًا: وكما يفصِّل القول في ذلك كل من هادو (١٩٩٥) ودومانسكي (١٩٩٦)، فإن حقبة العصور الوسطى تشهد انشطارًا وانفصامًا بين التمارين الروحية والتمارين الفكرية. فالتمارين الروحية قد تعرضت للتنصير وأُدمجت في أشكال مختلفة من الرهبنة (حيث حلت «الحياة المقدسة للقديس» محل نموذج الحكيم [٥.٢])، في حين دُمجت الفكرية للمدارس القديمة في مناهج التربية والمقررات الدراسية للجامعات السكولائية (المدرسية) [٥.٣-٥.٤]. وحين ننظر إلى كلا النوعين من التمارين جنبًا إلى جنب، كما هو مبين في الجدول ١، نرى أن النطاق الكامل للتمارين والرياضيات الفلسفية القديمة كان حاضرًا بالفعل في عالم المسيحية الوسيط. غير أن الأشكال الوثنية للفلسفة التي كانت قد بشَّرت بها، قد أُخضعت ووُضعت في مرتبة أدنى من أنماط الحياة المسيحية ومباحث اللاهوت.

وثالثًا، وكما أظهر ذلك كل من دومانسكي ورويدي إمباخ في

دراسات متضافرة، فإننا نجد لدى بعض المفكرين السكولائيين المنشقين، من أمثال بوثيوس الداسي، استعادة للمفهوم القديم للفلسفة بوصفها أسمى أشكال الحياة الإنسانية [٥.٤]. غير أن الجدول يؤكد لنا أن هذه الاستعادة، التي قامت على قراءة خاصة لأرسطو، كانت في حد ذاتها جزئية ومبتورة. فالشكل الوحيد من التمارين الروحية الذي استُعيد كان ضربًا من التأمل الميتافيزيقي، مصاغًا على غرار ذلك الذي رسم معالمه أرسطو في الفصل السابع من الكتاب العاشر لـ«الأخلاق النيقوماخية». وحتى حياة التأمل الفلسفي هذه قد أُعلي من شأنها على نحو اعتُبر هرطوقيًا في حينه (الجدول ٢). أما تلك المجموعة الواسعة من التمارين التأملية، وتمارين التأمل السابق في الشرور، وتمارين ترويض الأهواء، وتمارين توجيه الانتباه، تلك التي أوصى بها كل من المذهب الأبيقوري والمذهب الرواقي، فلم تُستعَد أو يُلتفَت إليها.

ورابعًا، وكما شدَّد على ذلك كل من تشيلينزا (٢٠١٣) ودومانسكي (١٩٩٦)، فقد شهد عصر النهضة الإيطالي، ثم الشمالي من بعده، استعادة شبه كاملة لفكرة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» [٦.١]. وقد قامت هذه الاستعادة على ذلك الكشف الواسع النطاق للمصادر الهلنستية والرومانية التي كانت في عداد المفقود، وانطوت على محاولات متنافسة لجعل الخطاب الشكوكي والرواقي، بل وحتى الأبيقوري، متوافقًا ومنسجمًا مع مختلف العقائد المسيحية. وبالنظر إلى الاختفاء شبه التام لشخصيات من أمثال بترارك [٦.٢]، وإيرازموس، ومونتين [٦.٣]، وليبسيوس [٦.٤] -وهم شخصيات

تحتل مكان القلب من النزعة الإنسانوية في عصر النهضة- من المناهج والمقررات الدراسية للفلسفة في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن «نهضة الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» هذه لهي جديرة بأن نؤكدها ونبرز أهميتها. ويمكن القول بأن هذه الاستعادة للنزعة الإنسانوية، لا بوصفها مجرد «ميتافيزيقا» نظرية، بل كبرنامج تربوي وميتا-فلسفي في جوهره، هي واحدة من أهم النتائج التي تمخضت عنها تلك المنظورات الجديدة لتاريخ الفلسفة، التي صاغتها لنا رؤية «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش».

وخامسًا، وفي أعقاب هذه الاستعادة الإنسانوية لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، تمثِّل «اللحظة البيكونية» ثم «اللحظة الديكارتية» من بعدها، لحظة ثانية حاسمة، لكنها ليست نهائية بأي حال (كما سنرى)، في مسيرة انحسار هذا النموذج الميتا-فلسفي. فالجدول رقم ١ يُظهِر أننا يمكننا بالفعل أن نجد معظم الرياضات والتمارين الروحية والفكرية حاضرة في نتاج بيكون الفلسفي الموسوعي. غير أنه لا بد من توخي الحذر هنا. فحين يوصي بيكون بالرياضات الروحية المتمثلة في «العرف، والتمرين، والعادة، والتربية، والقدوة، والتقليد، والصحبة، والأصدقاء، والثناء، واللوم، والوعظ» (تقدُّم المعرفة، الكتاب الثاني، الفصل ٢٢، الصفحة ٧)، فإنه يفعل ذلك تحت عنوان «فلاحة العقل» [٢ ٧]. فهذه الرياضات والتمارين لا تُعرَّف على أنها الفلسفة في حد ذاتها، بل كجزء فرعي واحد من تقسيم للفلسفة، وهو قسم الأخلاق. وفي الوقت ذاته، وكما نرى ذلك يتجلى في فكر فلاسفة «الجمعية

الملكية» المهرة، فإن أشكال الانتباه وفحص الذات، التي كانت عند الرواقيين أو الأبيقوريين (على سبيل المثال) تهدف إلى إحداث تحول أخلاقي لدى الأقدمين، قد أُعيد توجيهها في أعمال بيكون لتصب في خدمة تكوين ثقافات جديدة للبحث التجريبي الجماعي، الذي ينصب اهتمامه في المقام الأول على دراسة العالم الطبيعي [٧.٤].

وعلى النقيض من ذلك، لا يزال الباحثون يختلفون حول كيفية تفسير لجوء ديكارت إلى الجنس الأدبي للتأملات، مع كون فوكو في مرحلته المتأخرة هو الصوت الأشهر الذي ينسب أهمية تاريخية فاصلة إلى منهج ديكارت الجديد [٧.٣]. ولكن، حتى لو سلَّمنا مع فوكو في مرحلته المبكرة، ومع هادو، وورورتي، وغيرهم، بأن هذا اللجوء، فضلًا عن تكييف ديكارت الشهير للحجج الشكوكية القديمة، يمثِّل استمرارية لديكارت مع ممارسات الفلسفة ما قبل الحداثة، فإن إعادة تصوره للفلسفة تنطوي على مشروع مناهض للنزعة الإنسانوية بصورة معلنة، يهدف إلى إعادة تأسيس البحث على أسس يفترض أنها أكثر يقينًا وأشد منهجية. فلدى مفكري الجمعية الملكية [٧.٤]، نجد أن الفيلسوف البارع هو في المقام الأول نمط معين من الباحثين، تكون فضائله المصقولة فلسفيًّا هي فضائل معرفية (إبستمولوجية) بالدرجة الأولى، تخدم غاية تهذيب حكمه الفكري أكثر مما تخدم تهذيب حكمه العملي.

وسادسًا، وكما رأينا، فإن تلك الشخصية اللافتة لـ«فيلسوف التنوير»، كما تتجلى في أسمى صورها لدى فولتير [٨.٢] ودوني ديدرو [٨.٣]، لتعكس معرفة انتقائية واسعة وإعادة استيعاب وتوظيف

للأفكار الميتا-فلسفية الكلاسيكية. فديدرو، على سبيل المثال، يكرِّس آخر أعماله لتقديم إعادة بناء دفاعية حماسية لحياة سينيكا وأعماله الفلسفية. ولكن، إذا كانت الفلسفة أسلوب حياة لهذه الشخصيات، فهي حياة الناقد الانتقائي، والأديب ذي النزعة الإنسانية، والمفكر الحر؛ وهي شخصية تجد مثالها الأعلى القديم ونموذجها الأبرز في شخصية الشكوكي القديم، أو في شيشرون، ذلك الذي أعلن فولتير على نحو ذي دلالة عميقة أنه يفوق في قيمته فلاسفة اليونان مجتمعين (فولتير، ٢٠٠٤: ٣٣٥؛ شارب، ٢٠١٥).

صحيح أن «النظرة من الأعلى» تظهر في لحظات مفصلية، خاصة في كتابات فولتير، لكنها لا تُوصَف بأنها جزء من نظام حياة أوسع أو برنامج عملي متكامل. فكل من فولتير وديدرو كانا، بطريقتين مختلفتين، ناقدين لمدى فعالية الفكر الهلنستي أو لأهدافه وغاياته. وبدلًا من ذلك، فإن «النظرة من الأعلى» تُقدَّم للقرَّاء في سياق أعمال خيالية أو ضمن «لمحات فكرية» موجزة، بوصفها وسيلة أدبية لزعزعة مسلَّمات القرَّاء اللاهوتية والميتافيزيقية وغرورهم المعرفي، كما هي الحال عند فولتير، أو لإضفاء قوة حية على رؤية ديناميكية مادية للعالم، كما نجد عند ديدرو. ورغم كل ما تميز به فلاسفة التنوير من وهج أدبي، وقدرة فذة على التنقل بسلامة بين مختلف الأجناس الأدبية من الشعر إلى الجدل، فإنهم، على النقيض من العديد من حكماء الأقدمين الذين أُعجبوا بهم، لم يكتبوا كتيبات إرشادية، ولا مذكرات تأملية، ولا «تأملات» بالمعنى الفلسفي للكلمة، بل إن معظم أفضل عباراتهم وأعمقها قد وُضعت على لسان خليط غير متجانس من الشخصيات الخيالية.

وسابعًا وأخيرًا، يبرز الجدول رقم ١ مدى قيام كل من شوبنهاور (الفصل التاسع) ونيتشه (الفصل العاشر) بما يمكن اعتباره «نهضة» ثانية لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». فأعمالهما تعيد الحياة إلى تلك الاستعارة الطبية لعملية التفلسف (الجدول رقم ٢)، وتجدِّد طائفة من الرياضات والتمارين الروحية، وهي تمارين يُحتفَى بها صراحة في فترة نيتشه الوسطى على أنها مستقاة من معين الفلسفات الهلنستية، وتشمل في حالته تلك الفكرة المحورية المتمثلة في «العود الأبدي». ولكننا، في الوقت ذاته، قد رأينا كيف أن هذا الانبعاث الجديد لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» يعمل في ظل ظروف مختلفة تمامًا عن تلك النهضة الأولى التي شهدناها عند بترارك ومونتين وليبسيوس (الفصل السادس)، وعلى خلفية مسلَّمات فكرية «ما بعد كانطية» تختلف اختلافًا جوهريًّا عن مسلَّمات النهضة الأولى.

فكل من شوبنهاور ونيتشه يتبنى بالفعل طموحات وتوصيفات ميتا-فلسفية تماثل ما نجده عند سقراط والرواقيين والأبيقوريين. غير أنهما، في المقابل، يشكِّكان تشكيكًا جذريًّا في حكمة تصورات الأقدمين لغاية الفلسفة وفي كفايتها. فشوبنهاور يطرح نوعًا من النموذج «ما بعد المسيحي» للقديس، ليحل محل ذلك الحكيم القديم الخالي من الانفعال [٩.٣]. أما نيتشه، ففي تمرده على شوبنهاور وانقلابه عليه، يحتضن أشكال المعاناة المأساوية بوصفها الوسيلة، على الأقل بين القلة القليلة من الصفوة، لصياغة إنسان جديد أو «أسمى» [١٠.٤-٥].

٢. انتقادات

لقد كان هدفنا الأول في هذا الكتاب، كما أشرنا في البداية، هو «إعادة البناء» في المقام الأول، لا «النقد». فقد حاولنا أن نجمع بين دفتيه رؤى ذلك العدد المتزايد من الباحثين في مختلف أنحاء العالم، الذين يعملون على دراسة شخصيات وحقب مختلفة تندرج تحت مظلة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش». وفي العديد من الحالات، طرحنا نحن أيضًا رؤى وبصائر خاصة بنا. ويهدف هذا «المدخل التمهيدي» إلى أن يُظهِر بجلاء المدى الذي يمثِّله منهج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» من مقاربة ثورية لتاريخ الفلسفة، وما ينطوي عليه من آثار قد تكون جذرية على كيفية نظرنا إلى الفلسفة في هذه اللحظة العصيبة التي نمر بها.

بيد أن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، شأنها شأن أي أفق راديكالي جديد، لم تخلُ من أن تجتذب نصيبها من الانتقادات، بل ومن سوء الفهم أيضًا، وهو ما يمكن المحاججة به. ولا يسعنا هنا أن نتناول كل هذه الاعتراضات. غير أنه من الجدير بالاهتمام أن نتوقف عند أربعة أنواع من هذه الانتقادات، وهي تلك التي، بحسب تجربتنا، تتكرر بوتيرة عالية كلما نُوقش أي بحث مستلهم من أعمال بيير هادو، ومن ثَم فهي تستحق منا وقفة تقييم خاصة.

أولاً: فقدان الفلسفة بوصفها طريقة (أو طرائق) محددة في التفكير

يأتي أول هذه الانتقادات بخاصة من فلاسفة وباحثين في الفلسفة القديمة، ممن تدربوا في كنف التقليد التحليلي. ومؤدى هذا النقد هو أن رؤية هادو للفلسفة القديمة بوصفها تنطوي على وصفات من التمارين الروحية، ومن ثَم تتضمن شكلًا من أشكال تحويل الذات أو الآخر يمكن وصفه بـ«الانقلاب» الروحي، لهي رؤية مضللة، سواء من حيث الحقائق التاريخية أو من حيث المبادئ الفلسفية. ولقد تناول أحدنا هذه الانتقادات بمزيد من التفصيل في موضع آخر، لذا لا نحتاج هنا إلا إلى عرض النقاط الأساسية التي تدور حولها هذه الخلافات (Sharpe, 2014; 2016; 2021).

إذ يزعم جون كوبر على وجه الخصوص (٢٠١٢: x، ١٧-٢٢، ٤٠٢-٣، حاشية ٤-٥) أن رؤية هادو للفلسفة القديمة في حد ذاتها إنما تُستقرَأ خطأً وتُعمَّم انطلاقًا من تصور للفلسفة ساد في أواخر العصور القديمة؛ أي ما إن «تلوثت» بالدين واختلطت به. فالروايات الأولى للتمارين الروحية، كما يحاجج، لا يمكن العثور عليها إلا في الفلسفة الرواقية الرومانية، وهي فلسفة تحتل، في رأيه، مكانًا بينيًّا وحديًّا في سياق إعادة بنائه لـ«مساعي الحكمة» القديمة.

وبزعمه هذا، فإن كوبر ينفي تلك الأدلة الوفيرة التي تزخر بها كتابات مؤرخي آراء الفلاسفة بشأن «لا تموضع» الفلاسفة وغرابتهم (أتوبيا atopia)، قبل سقراط وبعده، كما يتجاهل وجود أعمال علاجية، مفقودة الآن، كتبها الرواقيون الأقدمون، فضلًا عن العديد من رسائل

العزاء التي تعود في جذورها إلى السفسطائيين الكلاسيكيين، بل إنه، علاوة على ذلك، يجد نفسه مضطرًّا، على نحو لا يمكن الدفاع عنه في رأينا، إلى التشكيك في المصداقية الفلسفية «الرئيسية» لأبيقور، صاحب الرسالة إلى مينوسيوس والموجزات، وكذلك في أصالة الكلبيين والفيثاغوريين (Cooper, 2012: 17, 31, 62, 226-7; cf. Nussbaum, 1994: 137–8; Sharpe, 2021). وإن أي عرض لـ«فلسفة» العصور القديمة يعيد تشكيل الكيفية التي رأى بها الأقدمون أنفسهم نطاق هذا المصطلح، لهو تمرين في «فهمهم على نحو أفضل مما فهموا به ذواتهم»، لا «كما فهموا هم أنفسهم»، وهو ما يمثِّل إشكالية منهجية.

ويكمن وراء زعم كوبر التاريخي هذا، في كل الأحوال، زعم آخر من حيث المبدأ والتعريف، مؤداه أن أي تصور للفلسفة يرى أن دورها يمتد إلى ما هو أبعد من «الحجة المنطقية والبرهان العقلي والتحليل» -كأن يقترح أن على الطلاب أيضًا أن يمارسوا تمارين تعتمد على الذاكرة، أو على الخيال، أو تمارين جسدية بهدف تحويل الذات وصقلها- لا يمكن أن يكون «فلسفة» بالمعنى الحقيقي للكلمة (Cooper, 2012: 17).

وفي كتابها «علاج الرغبة»، تقدِّم مارثا نوسباوم (١٩٩٤: ٥-٦)، في معرض حديثها عن أعمال ميشيل فوكو حول «تقنيات الذات» التي دعت إليها مدارس الرواقية والأبيقورية، زعمًا شبه مطابق يتعلق بإعادة بناء فوكو المتأخرة للفلسفة القديمة. فالفلسفة الهلنستية القديمة، كما توثِّق ذلك نوسباوم، كانت تهدف بالفعل إلى أن تكون علاجية. غير

أن علاجاتها هذه، بوصفها علاجات «فلسفية»، لا يمكن أن تكون قد انطوت إلا على أشكال من الحجاج العقلي والبرهان المنطقي لا غير. والمشكلة هنا، في واقع الأمر، هي مشكلة يعترف بها فيلسوف نوسباوم القديم المفضل، أرسطو، حين يعلّق قائلًا:

«ولكن سواد الناس، بدلًا من أن يأتوا الأفعال الفاضلة، يلجأون إلى مجرد الحديث عن الفضيلة ومناقشتها، ويتوهمون أنهم بذلك إنما يمارسون الفلسفة، وأن هذا الكلام سيجعل منهم أناسًا صالحين. وهم إذ يفعلون ذلك، إنما يتصرفون كأولئك المرضى الذين يستمعون بعناية فائقة إلى ما يقوله الطبيب، لكنهم يهملون إهمالًا تامًّا تنفيذ ما يصفه لهم من علاج. وإن هذا الضرب من الفلسفة لن يفضي إلى حالة من صحة النفس وسلامتها، بأكثر مما يفضي ذلك النمط من العلاج إلى صحة الجسد وعافيته» (Nic. Eth. II 4, 1105b).

إن ما يقر به أرسطو هنا هو عدم كفاية مجرد الاقتناع النظري باستحسان بلوغ حالة وجودية متحولة وسامية مثل «الأتاراكسيا» (طمأنينة النفس)، لتحقيق هذه الحالة على أرض الواقع. فالأمر يتطلب، في نظره، عملًا دؤوبًا من «الاعتياد والتطبع» (إثيسموس ethismos)، وهو عمل ينطوي على أشكال من التأمل المتكرر في الحقائق التي قبلها المرء ولوازمها العملية، فضلًا عن المحاولة، ثم الإخفاق، ثم المحاولة مرة أخرى، حتى يصبح المرء أفضل في العيش وفقًا لهذه المبادئ، تمامًا «كطريقة الناس في تدريب أنفسهم لمسابقة ما أو لمزاولة سعي معين، فهم يمارسون ويتدربون باستمرار» (Aristotle, NE: 1114 a11–12).

ولعل إحدى الطرائق التي يمكننا بها إقناع القرّاء المدرَّبين على الفكر التحليلي بهذه النقطة، هي أن نشير إلى الدراسات التي تتناول تعلم المهارات أو «الصناعات» في أعمال باحثة مثل جوليا آناس (٢٠١١)، فإذا كانت الفلسفة، في رأي الرواقيين الأقدمين، هي ممارسة لـ«صنعة العيش» (تيكني technê)، أمكننا أن نفهم كيف أن مكونها الفكري لا بد أن يشكِّل الممارسة المستمرة وأن يتشكل بها في آن معًا، حتى يصبح المذهب الرواقي بمثابة طبيعة ثانية راسخة (Sharpe, 2021a).

إن هذه لهي قضايا تتعلق بعلم النفس الفلسفي، وبرؤى متنافسة للدافعية الإنسانية. غير أن المشكلة الأشد جوهرية تكمن في الحجة الضمنية التي يقوم عليها هذا الموقف. وهذا هو الزعم الذي مؤداه:

(أ) بما أن بعض التمارين الروحية تنطوي على مكونات غير عقلانية (كالحفظ، والاعتياد أو التطبع، والتصور الخيالي، والامتناع أو التقشف، أو ترويض الأهواء).

ولكن (ب) بما أن الفلسفة هي (حقًّا) شكل من أشكال البحث والتحليل والتأمل، عقلاني في المقام الأول والأسمى.

(ج) فإن الفلاسفة، بوصفهم فلاسفة، لا يمكن أبدًا أن يكونوا قد أوصوا بمثل هذه التمارين الروحية (غير العقلانية).

إن المشكلة الأساسية في هذه الحجة هي أن الفلاسفة، شأنهم في ذلك شأن علماء النفس اليوم، يمكنهم أن يقدِّموا تحليلات وعروضًا للسلوكيات غير العقلانية، من دون أن تصبح هذه التحليلات ذاتها بالضرورة «غير عقلانية»، تمامًا كما أن الشخص الذي يصف السوء

وصفًا جيدًا وبليغًا لا يكون بذلك متحدثًا بكلام سيئ (Plato, Euthyd. 284c-285d; Aristotle, Soph. Ref. 20, 177b12–13). فأفلاطون وأرسطو يكتبان كتابة فلسفية عن الأهواء والانفعالات بوصفها تنتمي إلى تلك الأجزاء «ما دون العقلانية» من نفوسنا، وبحق، لا يزعم أحد أن مثل هذه الكتابات «ليست فلسفية».

ففي اللحظة التي يدرك فيها المرء أن مجرد إقناع الناس بالحجة العقلية بقبول مسلك معين في الحياة ليس كافيًا لكي يتبعوا هذا المسلك بنجاح، يصبح من العقلاني في المقام الأول، بل ومن الحكمة السديدة، أن يصف لهم وسائل «خارج-العقل» لكي يحاولوا من خلالها تحويل ذواتهم وصقلها، حتى يغدوا بمرور الوقت أكثر تفلسفًا، لا في مجرد حديثهم النظري ومقالاتهم الجدلية، بل في صميم حياتهم اليومية وممارساتهم العملية.

وعليه، فإنه لا يستقيم القول، ولا يمكن الدفاع عن ذلك الزعم الذي يذهب إلى أن منهج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، من خلال إظهاره أن العديد من فلاسفة العصور القديمة قد استدلوا بهذه الطريقة ذاتها، يجرِّدنا من القدرة على التميز بين الفلسفة والدين، وبينها وبين البلاغة أو تلك الدعوات المبتذلة لـ«مساعدة الذات» القائمة على الأنانية (راجع النقطة ثالثًا أدناه)، بل إن الأقرب إلى الحقيقة هو القول بأن هؤلاء الفلاسفة، من خلال دعوتهم إلى نُظُم من التمارين الروحية، إنما أرادوا أن يوسِّعوا من نطاق هيمنة المواقف الفلسفية العقلانية على حياتنا، لا أن يقلِّصوه أو يحدُّوا من تأثيره.

ثانيًا: السياقية أم النسبوية؟ هل من تعارض بينهما؟

أما الشكل الثاني من أشكال النقد الموجَّه إلى «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، فيحاجج بأن تلك المحاولة التي جاءت في أعقاب هادو، والتي تسعى إلى إعادة قراءة النصوص الفلسفية القديمة وغيرها بوصفها وثائق تشكلت بفعل سياقاتها الروحية أو المؤسسية أو أنماط الحياة التي نشأت فيها، إنما تفضي بالضرورة إلى «نسبنة» دعاواها للحقيقة؛ أي إلى إضفاء طابع نسبي عليها يلغي قيمتها المطلقة. ويقوم هذا النقد على افتراض وجود تقابل لا يمكن التوسط فيه أو التوفيق بين طرفيه. فإما أن نقرأ النص الفلسفي بوصفه حاملًا لدعاوى حقيقة تتعلق باللغة أو الأخلاق أو الفيزياء أو الميتافيزيقا، وإما أن نقرأه كوثيقة تاريخية، تجسِّد وتمثِّل المسلَّمات السابقة أو الرؤية العامة لمدرسة أو ثقافة أو حقبة معينة.

فالمقاربة الأخيرة، كما يرى أصحاب هذا النقد، تضع كل النصوص الفلسفية على قدم المساواة، وعلى أساس «لا أدري» محايد، فلا تعدو كونها مجرد «منظورات» مختلفة أو «ممثلات» للحظات تاريخية متباينة. وهي إذ تفعل ذلك، فإن مثل هذه «النزعة التاريخانية» تستبعد ضمنيًّا تلك الفكرة القائلة بأن الفلسفة، بوصفها فلسفة، يمكنها أن تدَّعي لنفسها الحق في تقديم دعاوى حقيقية تتجاوز حدود الثقافات وتتعالى على قيود التاريخ.

لقد استلهم بعض مؤرخي الأفكار، وفي طليعتهم إيان هنتر (٢٠٠٧)، الجوانب السياقية في أعمال هادو، ليقترحوا ما يمكن أن نسميه مقاربة «شاملة» للفكر الغربي، وهي مقاربة تنطوي على عناصر نسبية واضحة. فقد قدَّم هنتر تحليلات لافتة لميتافيزيقا الأخلاق عند كانط، بوصفها

نتاجًا لتصور معين للتكوين الروحي للفيلسوف (٢٠٠٢)، و«للنظرية» ما بعد الهايدجرية بوصفها عملًا يهدف إلى تنمية أنواع معينة من «الأقنعة الفكرية» (Hunter, 2006; 2008; 2010; 2016). فأتباع شخصيات مثل دريدا، أو دولوز، أو باديو، أو هايدجر، كما يرى هنتر، إنما يتبنون طرقًا مختلفة في رؤية العالم. وبوصفهم «منظِّرين»، فإنهم يدَّعون لأنفسهم بصائر متعالية (بل فائقة التعالي) مميزة، تمكِّنهم من النفاذ إلى أسس العلوم الاجتماعية والطبيعية، بل والعالم بأسره على نطاق أوسع. ولكي يرتقوا إلى هذا المنظور، فإنهم يتعلمون ممارسات غامضة ومعقدة، كتعليق الحكم، والتفكيك النصي، أو رياضيات نظرية المجموعات. وكل واحدة من هذه الممارسات، كما يقول هنتر، هي ضرب من ضروب «التمارين الروحية» التي تشكِّل القناع الفكري وتصقله.

وعليه، فليست مهمة مؤرخ الفكر أن يحكم بين مختلف دعاوى الصدق والصلاحية من الدرجة الأولى، تلك التي تقدِّمها «الأقنعة الفلسفية» التي يشرِّحها هو ويحلِّلها، بل إن هنتر، في واقع الأمر، يمارس بنفسه شكلًا من أشكال الشكوكية ذات الدوافع الأخلاقية-السياسية، تجاه تلك المزاعم التي يطلقها فلاسفة الميتافيزيقا واللاهوتيون حول قدرتهم على بلوغ حقائق أسمى وتعليمها للناس، إذ يرى في هذه المزاعم ذاتها مصدرًا مستمرًّا للخلاف المدني والشقاق الأهلي.

ومن المهم أن نشدِّد هنا على أنه، رغم أن موقف هنتر يستند صراحة إلى ذلك المكون «السياقي» في منهج هادو «ما بعد الفيتجنشتايني» في تناول «الكتب القديمة» (Hunter, 2002: 908)، فإن منهج هادو ذاته

يختلف اختلافًا حاسمًا. فهادو يرى أن عمل السياقية هذا مهم لتجنب تلك الأنواع من الأخطاء التي يمكن أن تغذِّيها تلك الفكرة «التحررية المطلقة» (laissez faire) التي راجت مؤخرًا، ومؤداها أن أي نص يمكن أن يعني أي شيء يرغب فيه القارئ، ما دام المؤلف نفسه لا يملك السيطرة على معاني نصه. ولهذا السبب، فمن الأمور الحاسمة في نظره، ونظر يوليوش دومانسكي (١٩٩٦) أيضًا، أنه لا يمكننا الحديث عن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» إلا حين يعلن فيلسوف ما صراحة عن فكرة (أو أفكار) مفادها أن الفلسفة ينبغي أن تنمِّي الفضائل، أو الحكمة، أو طريقة معينة في العيش، أو الاستعداد للموت، إلخ. وهذه ليست هي الحال في أعمال هنتر.

ويكمن وراء هذا الاختلاف تباين معرفي (إبستمولوجي) أسبق. فوفقًا لهادو، يهدف عمل السياقية إلى «فهم الفلاسفة كما فهموا هم أنفسهم». واهتمامه الأساس ينبع من خشيته من أن المحدثين، حين يواجَهون بالغرابة الظاهرية للنصوص القديمة، يُسقِطون توقعاتهم الخاصة على هذه النصوص خطأً، فيسيئون بذلك فهم سبب كتابتها، والجمهور الذي وُجِّهت إليه، والأهداف التي كانت ترمي إلى تحقيقها. وكما يكتب هادو (١٩٩٥: ٦١):

«يبدو لي، في حقيقة الأمر، أنه لكي نفهم أعمال فلاسفة العصور القديمة فهمًا صحيحًا، لا مناص لنا من أن نأخذ في الاعتبار كل الظروف الملموسة التي كتبوا في ظلها، وكل القيود التي أثقلت كاهلهم وفرضت نفسها عليهم. كالإطار الذي كانت تعمل فيه المدرسة الفلسفية، وطبيعة الفلسفة ذاتها في ذلك العصر، والأجناس الأدبية

السائدة، والقواعد البلاغية المتبعة، والضرورات العقدية الجامدة، وأساليب الاستدلال التقليدية. فلا يمكن للمرء أن يقرأ [قراءة دقيقة] لمؤلف قديم بنفس الطريقة التي يقرأ بها لمؤلف معاصر».

إن مثل هذه المقاربة السياقية لا تستبعد بأي حال تلك الإمكانية القائلة بأنه، حين نتبين دعاوى الصدق التي تطرحها النصوص القديمة حول المنطق أو الأخلاق أو الفيزياء أو الميتافيزيقا، فقد نقتنع تمام الاقتناع بأنها صحيحة لا لمجرد كونها أداةً لـ«قناع فكري» معين، أو عبارات ممثِّلة للحظة تاريخية بعينها، بل بوصفها دعاوى فلسفية أصيلة حول الكيفية التي يكون عليها العالم حقًّا. وهنا في الحقيقة، نقترب مما يصفه هادو أحيانًا بالبُعد «الباطني» و«الترغيبي» (protreptic) في كتاباته عن الأقدمين، حيث لا يسعى فقط إلى وصف الأشكال الفلسفية للتفكير والعيش، بل وإلى أن يوصي بها بهدوء وتلميح بوصفها إمكانيات متاحة لنا اليوم (Hadot, Ilsetraut & Pierre, 2004: 232–2; Sharpe, 2016). ولهذا السبب، انتقد أحد المعلقين من المدرسة الفوكوية (وهو إريرا، ٢٠١٠) هادو لتشديده على مفهوم «الوعي الكوني» الشامل (conscience cosmique) كبُعد جوهري في الفلسفة القديمة، وهو مفهوم كثيرًا ما يبدو أن هادو يتبناه بوصفه صادقًا وحقيقيًّا، بالإضافة إلى مجرد وصفه كظاهرة تاريخية، بل إن أعمال هادو عن الأقدمين قد فُسِّرت على نطاق واسع على أنها تشير إلى الطريق أمام الأجيال الجديدة لكي تتبنى من جديد الأفكار والممارسات الفلسفية القديمة وتجعلها خاصة بها، وهو تفسير شجَّعه هادو نفسه في عدة مواضع (١٩٩٥ ٢٨٢-٣؛ ٢٠٢٠، ٢٣٢).

ولكن، لا بد لنا أن نعترف بأن هناك وجهًا ما في تفسير هادو لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» يغازل النبوية ويداعبها. ففي مواضع حاسمة، يزعم هادو أن «اختيار نمط الحياة» عند الفلاسفة القدماء كان يسبق تأملهم النظري، بل ومستقلًّا عنه. «فليس التأمل النظري الخالص هو الذي يحدد أبدًا اختيار نمط الحياة» (Hadot, 2014: 104). ويرى هادو أحيانًا أن الفلاسفة القدماء قد صاغوا خطاباتهم النظرية لكي يبرروا عقلانيًّا «اختيارهم لنمط حياتهم» الخاص، لا لأنهم كانوا مقتنعين بالحجج التي تُساق لصالح هذه الخطابات. «فالخطاب الفلسفي»، كما يشرح هادو، «ينبع من اختيار لنمط الحياة ومن خيار وجودي -لا العكس، إن الخيار الوجودي يستلزم رؤية معينة للعالم، ومن ثَم تكون مهمة الخطاب الفلسفي هي الكشف عن هذا الخيار الوجودي وتبريره عقلانيًّا» (٢٠٠٢: ٣). فاختيار نمط الحياة يأتي أولًا، مستقلًّا عن العقل، ثم يأتي الخطاب الفلسفي بعد ذلك كوسيلة لتأكيد هذا الاختيار «ما قبل النظري» ودعمه.

أو كما يشرح هادو، فإن الفلاسفة يبدأون بـ«توجه جوهري للحياة الباطنية» ثم يوجِّهون هذا التوجه ويصقلونه بمساعدة خطاب فلسفي معين (٢٠١٤: ١٠٤). فنحن نتبنى خطابًا فلسفيًّا محددًا وندافع عنه فقط لأنه -وبقدر ما- يمكِّننا من ممارسة اختيارنا السابق لنمط الحياة ومن بلوغ الكمال فيه. ويتحدث هادو أحيانًا، بطريقة لا تخلو من غموض، عن «سببية متبادلة بين التأمل النظري واختيار نمط الحياة» (٢٠١١: ١٠٤). فالخطاب الفلسفي لا يقرر الغاية التي نضعها لأنفسنا، فهذه الغاية يحددها توجُّهنا الباطني؛ كل ما يفعله الخطاب هو أنه يساعدنا على أن

نرى بوضوح أكبر الطريق الذي يجب علينا أن نسلكه لنصل إلى هذه الغاية. «وبعبارة أخرى»، كما يوضِّح هادو، «فإن التأمل النظري يفترض سابقًا اختيارًا معينًا لنمط الحياة، لكن هذا الاختيار لنمط الحياة لا يمكنه أن يتقدم ويتحدد إلا نتيجة للتأمل النظري» (Hadot, 2011: 104).

ويبدو أن ما يترتب على منظور هادو هذا هو أن الشخص الذي لديه ميل باطني نحو اللذة سيتبنى المذهب الأبيقوري لأنه يسمح لهذا الميل بالازدهار، وذلك بمعزل عن أي تقييم لمدى الصلاحية الأوسع للمذاهب النظرية؛ وأن الرواقيين يمتلكون بالفعل تلك اللا مبالاة الشبيهة بالتمثال تجاه الأهواء والعواطف، ولذا فإنهم يختارون الرواقية لأنها ملائمة لشخصيتهم وتبررها. فالخطاب الفلسفي، كما يلمِّح هنا، هو بالضرورة تبرير عقلاني لاحق (ex post facto) لاختيار حياتي لا أساس له من العقل. وإن أي عودة معاصرة إلى «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» لا بد لها من أن تعالج هذه القضية: هل الخطاب الفلسفي مجرد أداة في خدمة اختيارنا لنمط حياتنا، أم أن هذه الرؤية ذاتها، كما يصر نقادها، تشكِّل خيانة للعقل في الصميم؟

ثالثًا: هل هي مجرد عناية بالأنا؟

«إن العناية بالذات قد تبدو فعلًا متمحورًا حول الأنا»، هكذا يوجز بيير هادو الأمر (٢٠٠٩: ١٠٧). ويعلِّق قائلًا:

> «في عقلية المؤرخين المحدثين، لا توجد كليشيهات أكثر رسوخًا، وأشد استعصاءً على الاقتلاع، من تلك الفكرة التي مؤداها أن الفلسفة القديمة كانت مجرد آلية للهروب، وفعل ارتداد إلى

الذات والانكفاء عليها. ففي حالة الأفلاطونيين، كانت هروبًا إلى سماء المُثُل، وفي حالة الأبيقوريين، رفضًا للانخراط في السياسة، وفي حالة الرواقيين، استسلامًا للقدر» (Hadot, 1995: 27).

يهاجِم النقاد التزام «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» بأخلاقيات تهذيب الذات، معتبرين إياها شكلًا من أشكال الأنانية، التي يشجِّع مثالها الأعلى المتمثل في «الاكتفاء الذاتي الشبيه بالآلهة» على الانسحاب من العالم والانعزال الاجتماعي. ولعل فلسفة التاريخ عند هيجل هي التي طورت النقد الأكثر تأثيرًا وانتشارًا لمفاهيم الحرية الداخلية عند الفلاسفة الهلنستيين، إذ يقرأ هيجل ذلك «الانعطاف السقراطي نحو الداخل» الذي يقع في قلب «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» (٥)، على أنه عرض مرضي (أو باثولوجي) لافتقار الإمبراطورية الرومانية إلى الوحدة الأخلاقية. فانحلال الحرية السياسية تحت حكم الإمبراطورية الرومانية، التي منحت الإمبراطور سيادة مطلقة ولم تمنح الأفراد سوى حقوق خاصة مجردة «لا حياة فيها»، قد أجبر هؤلاء الأفراد على أن يصبحوا غير مكترثين بالعالم الحقيقي، وأن يستسلموا للقدر، وأن يسعوا إلى بلوغ حالة من اللا مبالاة التامة تجاه الحياة -وهي «لا مبالاة سعى [المرء] إلى تحقيقها في حرية الفكر» (Hegel, 1900: 329).

ويوحي هذا النقد الهيجلي بأن ظهور «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» وشعبيتها، سواء في الإمبراطورية الرومانية أو في عالمنا اليوم، إنما هما عرض من أعراض تجربة العيش في عالم اجتماعي-سياسي غير مضياف وطارد، وهو ما يحفِّز الأفراد على التخلي عن مواطنتهم الفاعلة والانسحاب إلى داخل ذواتهم.

وهناك نقد ذو صلة يُطرح هنا أيضًا. ففي سعيهم لأن يصبحوا أشبه بآلهة هادئة لا يعكِّر صفوها شيء، كما يذهب هذا النقد، يجازف فلاسفة العصور القديمة بأن يصبحوا تماثيل عديمة الإحساس، «لا إنسانية» في لا مبالاتها بأمور هذا العالم. فهل يُعد المثال الأعلى القديم لـ«الأتاراكسيا» (طمأنينة النفس) أو «الأباثيا» (الخلو من الهوى) مثالًا مفهومًا أو محتملًا بالنسبة إلينا اليوم؟ وكما رأينا، فإن بيكون، وديدرو، وشوبنهاور، ونيتشه، جميعهم قد تساءلوا عما إذا كانت حكمة سقراط أو الرواقيين تمثِّل خلاصة الحياة الطيبة أم نقيضها. وفي معرض استعراضه لمختلف التعابير القديمة عن المبدأ الفلسفي للعناية بالذات، يلاحظ فوكو أنها قد تبدو لآذاننا المعاصرة «تعبيرًا كئيبًا... عن انسحاب الفرد الذي يعجز عن التمسك بـ... أخلاقية جماعية (كتلك التي سادت في دولة المدينة، على سبيل المثال) والإبقاء عليها نصب عينيه، والذي، في مواجهة تفكك هذه الأخلاقية الجماعية، لا يجد أمامه شيئًا آخر يفعله سوى أن يعتني بنفسه» (Foucault, 2005: 13).

يقر هادو بأن مسألة ما إذا كانت الحياة الفلسفية القديمة تعزِّز أشكالًا سامية من الأنانية هي «مشكلة معقدة» (٢٠١١: ١٠٧). ويعترف بوجود «خطر دائم من الأنانية في الجهود التي يبذلها المرء لبلوغ الكمال الذاتي، خاصة من المنظور القديم، حيث يسعى المرء إلى الأتاراكسيا أو سلام العقل» (٢٠١١: ١٠٦). ولكنه، مع ذلك، يحاجج هو وفوكو بأن هذه الاتهامات تستند إلى مفارقات تاريخية وسوء فهم. فالغاية من التمارين الروحية القديمة، كما يشدِّد هادو مرارًا وتكرارًا، لم تكن شيئًا آخر سوى

تمكين الأفراد من الارتقاء إلى ما هو أبعد من ذاتيتهم الفردية، المشحونة بالأهواء، الأنانية في نزعتها، وذلك لبلوغ منظور «أسمى» لا شخصي وكوني شامل (Hadot, 1995: 97; 2009: 107; 2020, 199–201, 230–1). فالعناية الفلسفية بالذات، كما يؤكد، «ليست على الإطلاق اهتمامًا بالرفاهية، بالمعنى الحديث للكلمة... بل إنها تتمثل في أن يعي المرء ما هو عليه حقًّا؛ أي، في نهاية المطاف، أن يعي هويته مع العقل، بل وحتى، عند الرواقيين، مع العقل المعتبر إلهًا» (٢٠١١: ١٠٧). «فسينيكا لا يجد متعته في شخص سينيكا، بل في ذلك السينيكا المتماهي مع العقل الكوني. فالمرء يرتقي من مستوى للذات إلى مستوى آخر، مستوى متعالٍ» (Hadot, 2011: 136; 2020, 199–201, 230–1).

ولكن يمكن للمرء، مع ذلك، أن يتساءل دائمًا عما إذا كانت «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» لا تؤسس بذلك لـ«أنانية عليا» قوامها السعي نحو الحكمة الإلهية والسكينة المتعالية، لتحل محل تلك «الأنانية الدنيا» التي تسعى لإشباع رغباتنا؛ أي كبرياء سقراط الفلسفية بدلًا من كبرياء كليكليس الدنيوية. كما يمكن أن نتساءل أيضًا، كما فعل لوسيان وغيره من كتاب الهجاء على مر العصور، عما إذا كان تشجيع الشباب على محاولة هذا الارتقاء الذاتي لا يجازف، على نحو لا مفر منه، بإنتاج أشكال من الغرور اللفظي والخيلاء المتكلفة (Lucian, 1959: 261–79). ولكن، في مواجهة هذا الاعتراض، يبدو أن تشديد «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» على ضرورة مطابقة الأفعال للأقوال لهو في وضع أفضل لمكافحة هذا الخطر المهني، مقارنة بأشكال أخرى من الفلسفة الخطابية (أو الكلامية) المحضة.

كما أن فلسفات تحويل الذات والآخر التي درسناها في هذا الكتاب ليست بالضرورة، كما يحاجج كل من هادو وفوكو، عرضًا من أعراض الخمول السياسي أو الانعزال، أو داعمة لهما، بل على النقيض من ذلك، فإن جميع المدارس القديمة، بما في ذلك الأبيقورية، كما يزعم هادو، قد سعت إلى أن يكون لها «أثر في مدنها، وأن تحوِّل المجتمع، وأن تخدم مواطنيها» (١٩٩٥: ٢٧٤؛ ٢٠٢٠: ٥٠-١). ويشدد على أن أخلاقيات تحويل الذات القديمة قد تشكلت كل منها من خلال ممارسات اجتماعية جماعية، لا مجرد ممارسات فردية (Testa, 2016; McClintock, 2018). ولقد بيَّنا مرارًا وتكرارًا في ثنايا هذا الكتاب، في الفصول من الثاني إلى الخامس، كيف أن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» القديمة كانت مسعى جماعيًّا جرى تفعيله من خلال أنواع مختلفة من الممارسات المؤسسية، لذا لا حاجة بنا إلى الإسهاب في هذه النقطة أكثر من ذلك. وعلاوة على ذلك، يزعم هادو أن «الاهتمام بالعيش في خدمة المجتمع الإنساني، والعمل وفقًا للعدالة، هو عنصر جوهري في كل حياة فلسفية» (١٩٩٥: ٢٧٤).

بناءً على النقاط السابقة، يبدو لنا أنه يمكننا، على نحو معقول، أن نرفض تلك الرؤية التي تساوي بين النماذج القديمة للسعادة وبين «إيثوس» أناني ضيق الأفق. ولكن، مع ذلك، فإن دعاوى هادو ذاتها تتطلب بدورها تقييدًا وتحفظًا، ذلك أن المدارس القديمة كانت لديها نظريات شديدة الاختلاف حول العدالة، وتقييمات متباينة للفعل السياسي. وما إن ندرك هذه الاختلافات، حتى لا يعود من الواضح

أنه يمكننا أن نقبل ذلك القول الشامل بأن العيش في خدمة المجتمع الإنساني هو عنصر جوهري في كل حياة فلسفية.

ففي نموذج «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» القديم، يمكننا في الواقع أن نحدد طيفًا سياسيًّا متصلًا، يمتد من «ذبابة الخيل السقراطية» التي لا تكف عن لسع ضمير المجتمع، ومواطن الرواقية الملتزم بواجبه، وصولًا إلى تقييم الأبيقورية النفعي البحت للسياسة، وانتهاءً بخمول الشكوكية الهادئ، اللا دوجمائي، واللا سياسي.

على أحد طرفي هذا الطيف، نجد سقراط، الذي، وفقًا لمدافعيه المعاصرين، كان يهدف إلى تربية مواطنيه على شكل جديد مما يمكن أن نسميه «المواطنة النقدية أو الفلسفية» (Villa, 2001: esp. 53). وكما رأينا في الفصل الأول، فإن حياة سقراط الفلسفية قد استلزمت في حقيقة الأمر إعادة تقييم جذرية للمفهوم الهوميروسي الإغريقي للعدالة، أو ما يُعرَف بقانون القصاص (lex talionis). كما أن «تشكيل الذات» في الفكر الرواقي القديم كان يهدف إلى تحفيز المواطنين على أداء واجباتهم الطبيعية والعامة. فعلى عكس الأبيقوريين، زعم الرواقيون أن العيش مواطنًا هو امتداد طبيعي لمفهوم «الأويكيوسيس» (oikeiosis) أو ذلك الدافع الفطري نحو الانتماء، الذي يبدأ بتعلق المرء بذاته ثم يتوسع إلى الخارج في دوائر متحدة المركز ليشمل الأسرة، ثم المجتمع، وفي نهاية المطاف الكون بأسره.

وعليه، فإن الحكيم الرواقي الحق لا بد له من أن يزدري حياة التأمل الانعزالية ليكرِّس نفسه للحياة المدنية، وهو ما كان يتطلب ليس فقط

أداء الواجبات المستحقة تجاه رفاقه المواطنين، بل أيضًا أن يتذكر أنه مواطن في هذا الكون، وعليه التزامات تجاه كل الكائنات الحية. «فالشخص الذي يعتني بنفسه على النحو الصحيح»، كما يعلِّق فوكو على الرواقيين، «سيعرف في الوقت ذاته كيف يفي بواجباته باعتبار أنه جزء من المجتمع الإنساني» (Foucault, 2005: 197; see also Lampe, 2020: 26–7; Ure, 2020).

ولكننا، على الطرف الآخر من هذا الطيف السياسي، نجد الأبيقوريين الأقدمين. فالأبيقوريون، كما رأينا، قد نصحوا بأنه من أجل بلوغ الحياة الطيبة، ينبغي للمرء أن يتجنب السياسة، وأن ينسب إليها قيمة نفعية وأداتية بحتة. فبدلًا من أن ينظروا إلى العدالة على أنها حقيقة ميتافيزيقية، تلك التي عبَّر عنها أفلاطون في صورته عن «المدينة الفاضلة» المتناغمة تمامًا، أو قانون طبيعي، فإن الأبيقوريين قد تصوروا العدالة على أنها مجرد مجموعة متغيرة من الأعراف والمواضعات، التي يقرها المواطنون لا لشيء إلا من أجل حماية ذواتهم. فوفقًا لرفاق «حديقة أبيقور»، كما تشرح ميليسا لين:

> «ليست القوانين سوى مواضعات من صنع البشر، يُحكم عليها على أساس منفعتها في تعزيز اللذة الآمنة وتجنب الألم غير الضروري. فالسياسة قد تكون مفيدة في مساعدة البشر على البقاء، لكنها ليست نتيجة لدافع طبيعي نحو الاجتماع الإنساني، يمنح الأفضلية لنظام سياسي (بوليتيا politeia) محلي أو كوني. إنها مجرد ابتكار مصطنع، وابتكار ينبغي أن يُصمَّم لا لكي يلهم التضحية الفاضلة بالذات، بل لكي يعزِّز الملذات اليومية

الاعتيادية... فالسياسة قد تكون نافعة حقًا في تحقيق طمأنينة آمنة» (Lane, 2014: 228; see KD 33, 37, 38).

فإذا كان الأبيقوريون قد أشادوا بنمط معين من أنماط الاجتماع الإنساني، فإنما كان ذلك فقط على ما تسمِّيه ميليسا لين «المستوى ما دون السياسي»؛ أي «ضمن مستوى المجتمع السياسي أو دونه»، ونعني بذلك مجتمع الأصدقاء داخل حديقة أبيقور (Lane, 2014: 230). ومن الممكن أن نرى نزعة طوباوية في هذا النموذج الأبيقوري الذي يجعل من الصداقة، لا من القانون، نموذجًا للمجتمع، وهو نموذج يتصور «ذبول السياسة واضمحلالها» بوصفها ميدانًا للعقود والإكراه. فديوجانس الأوينواندي، على سبيل المثال، قد تصور أنه مع انتشار الأبيقورية «لن تعود هناك حاجة إلى أسوار المدن أو قوانينها» (٤, ١, ٢١-١٤).

لكن تظل الحال أن المجتمع السياسي كان أمرًا هامشيًا بالنسبة إلى الحياة الطيبة في منظور الأبيقورية، وأن أتباع هذه المدرسة قد ظلوا عرضة لانتقادات تتهمهم بالأنانية التي تضع «الأتاراكسيا» (أو طمأنينة النفس) فوق أعباء الخدمة المدنية الشاقة.

وعلاوة على ذلك، فبينما يخبرنا التاريخ أن العديد من الرواقيين الأقدمين، وعلى رأسهم كاتو الأصغر، قد ضحوا بحياتهم من أجل الحرية السياسية، فإنه يظل سؤالًا مفتوحًا ما إذا كانوا، بفعلهم هذا، يتصرفون بما ينسجم مع مذهبهم الأخلاقي، أو ما إذا كان هذا المذهب يوفِّر دافعًا قويًا لمثل هذا الفعل. ويمكننا، على غرار مارثا نوسباوم، أن نسمِّي هذا «مشكلة الدافعية المائعة» أو «مشكلة الموت داخل الحياة»

(Nussbaum, 2003: 20). فمن المعروف، كما رأينا، أن الرواقيين قد زعموا أن الحكيم يظل سيد نفسه حتى وهو على آلة التعذيب، وأن الأبيقوريين زعموا أنه يظل سعيدًا حتى وهو يُشوَى حيًّا في ثور فالاريس. فأي دافع عقلاني يمكن أن يكون لدى الرواقي أو الأبيقوري إذن للاعتراض على «تجاوزات» السلطة أو تحدي الظلم، ما داما يحكمان بأن هذه الأمور حيادية لا تؤثر في حريتهما أو سعادتهما؟

وبعبارة أخرى، إذا كانوا ملتزمين بالرؤية القائلة بأن السعادة مستقلة تمامًا عن الخيرات الخارجية، فإن هذه النظريات، كما تقول نوسباوم، «تواجه مشكلات حقيقية في تبرير مسالك العمل الصعبة أو المحفوفة بالمخاطر، تلك التي تبدو وكأنها تتطلب استثمارًا في هذا العالم أكبر مما يمكن لحرفية النظرية أن تقدِّمه» (Nussbaum, 2001: 374). فإذا كانت الفضيلة وحدها كافية للسعادة، فلا يعود لدينا سبب للتحسر على فقدان الحرية، أو الثروة، أو الصحة، أو الحياة ذاتها، ناهيك بتلك الأمور الخارجية كالحرية الجمهورية، أو الحق في التحرر من الإدانة أو السجن التعسفي. فبدلًا من أن يلقي الحكيم الرواقي بأغلاله جانبًا، يرى أنها لا تهم، فيقول إبكتيتوس: «إنك ستكبل ساقي، أما غايتي الأخلاقية فلن يقوى حتى زيوس نفسه على قهرها» (Disc. I, 1, 25).

وكما خشي ديدرو [٨.٤]، فإن الرواقية، بجعلها مبدأ السيادة على الذات أو الاكتفاء بها هو المكون المنظم للفعل السياسي، يمكن على ما يبدو الاستناد إليها بسهولة لإعطاء الأولوية لهذه الحرية الداخلية على حساب ذلك الفعل السياسي الذي يتحدى الهيمنة السياسية؛ ولتجنب مقاومة الطغيان السياسي في سبيل الحفاظ على النقاء الداخلي أو

السيادة على النفس. «فما الطريق المستقيم إلى الحرية؟»، هكذا يمكن لسينيكا أن يسأل أولئك الذين يواجهون الاضطهاد السياسي، ثم يجيب: «أي وريد في جسدك» (De Ira. 3.15). ووفقًا لنقاد مثل بول فاين، فإن دفاع سينيكا عن الانتحار بوصفه فعلًا من أفعال الحرية:

«... يكشف عن أعمق حقيقة في المذهب الرواقي؛ ألا وهي رؤية الحياة من وجهة نظر الموت، وجعل أتباعه يعيشون كما لو كانوا أمواتًا. فلا يعود هناك شيء ذو أهمية سوى تلك الذات المنفصلة عن سياقها، التي لا تكاد تكون شخصية، والتي يمكن إطفاء شعلة وجودها من دون أي ضرر أو خسارة، لأن هذه الذات لا تنتظر شيئًا... وقد أحسن جان-ماري جويو التعبير عن ذلك حين قال: «الموت؛ أي التحرر من ذلك الكدح اللا نهائي الذي لا هدف له والذي هو الحياة، هو كلمة الرواقية الأخيرة»» (٢٠٠٣: ١١٤).

وعلى حد تعبير تلك النصيحة التي يزعم أن زينون قد تلقاها من كاهنة دلفي، فإن الرواقية تبدو وكأنها تتطلب من المواطنين أن «يكتسوا بلون الموتى» ويتشحوا بسمتهم (DL 7.1).

رابعًا: هل هو موت في قلب الحياة؟

عند هذه النقطة، نصل إلى النقد الرابع الموجَّه إلى «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، حيث يخشى النقاد من أن استئصال الفلسفة للأهواء المقلقة أو الرغبات غير الطبيعية التي تعبِّر عن تثمين عالٍ للخيرات الدنيوية، من شأنه أن يقوِّض دوافعنا، لا للفعل السياسي فحسب، بل وأيضًا لإقامة علاقات إنسانية كاملة تثري الحياة مع الآخرين. ويحاول

أتباع المذهب الرواقي تجنب هذه التهمة من خلال مذهبهم القائل بـ«الأشياء الحيادية المفضلة»، إذ يحاجج الرواقيون بأن لدينا «ألفة اختيارية طبيعية» (أويكيوسيس oikeiosis) تجاه الصحة، والحياة، والأسرة، وما إلى ذلك، وهو ما يجعل هذه الأشياء ذات قيمة طبيعية لنا، ومن ثَم فهي «مفضلة» لا «متروكة» من بين الأشياء الحيادية (DL VII 105–107; Stob. II 79–85; Cicero, De fin. III 20, 52–6).

ولكن النقاد يردون على ذلك متسائلين: هل من المنطقي حقًّا أن نصف الخيرات الخارجية بأنها مفضلة وحيادية في آن معًا؟ وهل هذا أكثر من مجرد «مراوغة مصطلحية» أو حيلة لفظية (Vlastos, 1991: 225; Cicero, De fin. IV, 9)؟ وعلى أي حال، فإذا كانت هذه الخيرات الخارجية لا تملك أبدًا أي قيمة حقيقية، كما يزعمون، فإن التزامهم الأسمى والدائم لا يمكن أن يكون إلا للشيء الوحيد الذي يعتقدون أن له قيمة مطلقة؛ ألا وهو عقلهم الخاص أو فضيلتهم، ومن ثَم يمكنهم أن يفقدوا هذه «الأشياء الحيادية المفضلة» أو يتخلوا عنها من دون أي اضطراب انفعالي (Vlastos, 1991 215–16).

وهكذا، تظل هناك أسئلة مُلحة تحوم حول ما إذا كان مثل هذا العرض لـ«الأشياء الحيادية المفضلة»، ذلك الذي يبدو أنه يشمل رفاهية وازدهار الأحباء أنفسهم، لا يسلبنا في نهاية المطاف اللغة والدوافع التي تشكِّل تلك الاستثمارات «الإيروسية» أو العاطفية الجياشة التي ينبغي للشخص الصالح أن يوليها لأسرته وأصدقائه وعشاقه. وكما يحثنا إبكتيتوس في عبارته الشهيرة:

«في حالة كل ما يبهج النفس، أو يكون نافعًا، أو محبوبًا بعاطفة صادقة، تذكر أن تقول لنفسك ما هو نوع هذا الشيء، بادئًا بأقل الأشياء شأنًا. فإن كنت مولعًا بإبريق، فقل لنفسك: «إنه مجرد إبريق»؛ وحينئذ، إذا انكسر، فلن يضطرب لك بال. وإذا قبّلت طفلك، أو زوجتك، فقل لنفسك إنك إنما تقبّل كائنًا بشريًا فانيًا؛ وحينئذ، فلن ينتابك الجزع إذا مات أي منهما» (Ench. §3, see §26).

ومن هذا المنظور الشبيه بالآلهة، المتعالي والمنفصل، ينبغي لنا أن نقيّم فقدان طفلنا الخاص على أنه مكافئ لموت طفل غريب؛ أي أنه أمر حيادي لا يستدعي الاكتراث. «فالموت»، كما يعلن إبكتيتوس، «يقع خارج دائرة اختيارنا. فاطرحه جانبًا». وكما هو معهود عنه، يحاول بيير هادو أن يخفّف من الطبيعة الصادمة المحتملة لهذا الانفصال الرواقي عن الحياة. فرغم هذا المظهر الذي يبعث على القشعريرة من اللا مبالاة، فإن إبكتيتوس، كما يلاحظ هادو، «قد شدد على أهمية العواطف الأسرية» (Hadot, 2009: 107). فالأخلاق الرواقية تتطلب منا أن نمارس «الأفعال الملائمة» (كاثيكونتا kathêkonta)، بما في ذلك الواجبات تجاه أفراد الأسرة.

ولكن، وكما يصر النقاد على الأقل، فإن الدافع وراء هذه الأفعال الملائمة، في نظر الرواقيين، ليس هو حبهم لبشر فانين بعينهم، بل هو فقط سعيهم إلى الحفاظ على عقلهم أو على قدرتهم على اتخاذ خيارات تنسجم مع الطبيعة. فالقدرة على الفضيلة هي وحدها ما يهم الرواقي، أما ما تبقى، بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو أمر حيادي لا يستدعي الاكتراث (Disc. IV, 4, 39).

ووفقًا لنقاد الرواقية إذن، فإن «الأباتيا» (أو الخلو من الهوى)، وبالتالي ذلك المثل الأعلى للطمأنينة الفلسفية الذي ظل يلهم الفلاسفة وصولًا إلى مونتين وليبسيوس، لهو مثل أعلى يأتي بثمن باهظ للغاية؛ ألا وهو الاستئصال الجذري لتلك الأهواء التي تعبِّر عن تعلُّقنا بالحياة وبالآخرين. وخلافًا للرواقيين، يعلن ديكارت أنه «ليس واحدًا من أولئك الفلاسفة القساة الذين يتمنون لحكيمهم أن يكون عديم الإحساس» (Descartes, 2015: 25). وكما رأينا، فقد زعم شوبنهاور أن المثل الأعلى للحكيم القديم هو مثل غير مفهوم، على أساس أن البشر هم في جوهرهم كائنات ذات أهواء. وقد حاجج بأن فلاسفة العصور القديمة، وخاصة الرواقيين، كانوا عاجزين عن تقديم الحكيم «ككائن حي ذي حقيقة شعرية باطنة»، لا كمجرد «تمثال عرض خشبي متصلب... لا يمكن لأحد أن يتفاعل معه» (العالم إرادة وتمثلًا، الجزء الأول، الصفحة ١٦). ويتفق برنارد ويليامز مع هذا الرأي قائلًا: «إذا كان ذلك الطقس الذي يبعث على القشعريرة، والذي يقتضي أن يذكِّر المرء نفسه، وهو يحتضن أحباءه، بأنهم كائنات فانية، من المفترض بطريقة ما أن يبهجه، فإننا بالكاد نجد مثل هذه النظرة مفهومة أو محتملة» (Williams, 1997: 2013).

إن نقد ويليامز هذا ليردد أصداء تلك الأعمال الهجائية القديمة التي سخرت من «غرابة» الحكيم اليوناني، وهي غرابة يرى ويليامز أنها «كانت دائمًا، في عيون معظم الناس، تصورًا سخيفًا وبالكاد يمكن فهمه، تصورًا خدم صورة الفلاسفة ككائنات غريبة تقف على حدود الإنسانية» (Williams, 1997: 213). وفي فترة ما بعد الرومانسية،

كما يزعم ويليامز، فإننا نميل إلى تأييد الرؤية القائلة بأن تنوع التجربة العاطفية وقوتها يسهمان في قيمة الحياة، وهو موقف رأينا نيتشه على وجه الخصوص يعتنقه. ويوضِّح إريك أورباخ كيف أن هذا المفهوم الجديد لقيمة الأهواء والعواطف، وخاصة تلك السامية، قد ظهر في أشكال علمانية مثل قصيدة الحب الغزلي في البلاط الملكي، وبلغ ذروته في المآسي الفرنسية في القرن السابع عشر. فمآسي راسين، كما يؤكد أورباخ، تبلور المفهوم والتقييم الحديثين للأهواء أو العواطف:

«إن الأهواء... لهي الرغبات الإنسانية الكبرى، والأمر الخاص بها هو ذلك الميل الواضح إلى اعتبارها شيئًا مأساويًا، وبطوليًا، وساميًا، وجديرًا بالإعجاب. ففي بداية القرن، لا يزال الحكم الرواقي الازدرائي يُسمع كثيرًا، لكنه سرعان ما يتغير إلى مزيج جدلي يتحد فيه الرهيب والنبيل في السامي... ويبلغ هذا التوجه ذروته في مأساة راسين، التي غايتها إثارة الأهواء وتمجيدها... فبالنسبة إلى المشاهد... يصبح عذاب الأهواء ووجدها أسمى شكل للحياة» (Auerbach, 2001: 302).

لقد رأينا في الفصول الأربعة السابقة كيف تكشف هذا التحول الجوهري في تقييم المدارس القديمة لدى فلاسفة الحداثة الرئيسين. فديدرو قد وضع «الأهواء القوية» في مواجهة مباشرة مع «الأباتيا» (أو الخلو من الهوى) عند الرواقيين، وأشاد بشخص سينيكا الإنسان رغم اعتراضه على تصوره لغاية الحياة [٤, ٨]. وفي استجابة لأسف شوبنهاور القائل بأن تحرير الذات من الأهواء أمر مستحيل، احتفى

نيتشه بتهذيب الأهواء وصقلها بوصفها مصدرًا للتحول الذاتي الخلاق [١٠.٣- ١٠.٤]. ويقرن نيتشه أخلاقياته صراحةً بنموذج للبهجة مناهض للكلاسيكية بوضوح، وهو نموذج يتطلب السعي نحو «الطريق إلى جنة المرء الخاصة... من خلال اللذة الحسية لجحيمه الخاصة». ولكن، عبر «لذة الجحيم الحسية» هذه، كما يعبِّر نيتشه، «لم يمر حكيم واحد بعد» (KSA 13:20[103]). وكما رأينا في فصلينا عن نيتشه وفوكو، فإن أحد الأسباب المركزية لإعادة التقييم الحديثة هذه للأهواء، كان هو الاعتقاد بأنها ضرورية لتحقيق ذلك النموذج الحديث لما بعد الرومانسية، المتمثِّل في عيش حياة إبداعية أصيلة.

إن رفض نيتشه القاطع لذلك النموذج القديم المتمثل في «الامتلاك العقلاني للذات»، يمثِّل تحولًا ثقافيًّا محوريًّا لا بد لأي محاولة لإعادة ابتكار «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» من أن تأخذه في الحسبان. والواقع أن هادو نفسه قد أقر بأن التقييم الإيجابي للأهواء الشديدة أو السامية هو جزء لا يتجزأ من المفهوم الحديث للحياة الطيبة. وقد لاحظ قائلًا: «إن المرء لم يعد يهدف، كما كانت الحال في العصور القديمة، إلى القضاء على قلق الموت. وأعتقد أن هذه سمة مميزة للعالم الحديث... وهو جانب، في رأيي، يظهر أول ما يظهر عند جوته، وشيلنج، ونيتشه» (Hadot, 2011 106). فالفكرة، كما يشرح:

> «... هي أن وعي الوجود ذاته مرتبط بقلق... وأن قيمة الحياة تأتي تحديدًا من... تلك القشعريرة (frisson) التي تنتابنا أمام «الهائل» (Ungeheure)؛ أي الرهيب، والفذ الخارق، والوحشي...

وهذا شيء نجده في كل فكر حديث... وإنني لأعتقد أن هذه النبرة من القلق، وهذا الفارق الدقيق في الشعور، لا وجود له على الإطلاق... لا عند أبيقور، ولا عند الرواقيين، ولا عند أفلاطون» .(Hadot, 2011: 106,)

إن مسألة ما إذا كان بإمكاننا، أو كيف بمكننا، أن نستوعب «الإيثوس» الحديث المميز الذي نعيشه في صورة متجددة لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، لهي مسألة، كما أقر هادو نفسه، تتطلب معالجة منفصلة خاصة بها. ولكننا، على أقل تقدير، نرى أن أي محاولة معاصرة لإعادة ابتكار «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» لا بد لها من أن تجد سبيلًا للتعامل مع ذلك التوتر القائم بين النموذج القديم المتمثل في «الاكتمال الذاتي العقلي واستئصال شأفة الأهواء»، وبين النموذج الحديث المتمثل في «الخلق الفني للذات وتأكيد الأهواء العظيمة وتمجيدها».

٤. «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» في المستقبل، هل من سبيل؟

بهذا السؤال، نصل إلى نهاية مسار رحلتنا. فالاعتراض الأخير الذي يطرحه العديد من النقاد في الأوساط الأكاديمية البحثية حول «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» يتعلق بأهميتها التي يزعمون أنها تاريخية محضة لا غير. وكأن هذه الأصوات تردد في انسجام قائلة: «صحيح أن الفلسفة بوصفها طريقة للعيش كانت هي الطريقة التي مُورست بها الفلسفة يومًا ما، بل ولفترة طويلة من الزمن، لكن كل ذلك قد أصبح طي الماضي. وينبغي لنا أن نكون ممتنين لهادو ورفاقه لأنهم أتاحوا لنا أن نفهم على نحو أفضل ما كانت عليه الفلسفة، ولأنهم قدَّموا لنا اتجاهات جديدة

لمزيد من البحث التاريخي. ولكن، لا يمكننا أن نستخلص أي دروس مما كان، بشأن ما قد يكون أو ما ينبغي أن يكون».

فكيف يمكن للمرء، في نهاية المطاف، أن يدرس «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» في ظل ظروف التعليم العالي الجماهيري؟ فبالكاد يستطيع المرء أن يكون سينيكا طوال مدة الفصل الدراسي الجامعي المعتاد التي تتراوح بين أحد عشر واثني عشر أسبوعًا. وكيف يمكن للمرء أن يقيِّم تقدُّم الطالب الأخلاقي أو الروحي، أو ممارساته التأملية، أو ضبطه لنفسه، أو سكينته في مواجهة الشدائد؟ أليس دور «المرشد الروحي» الذي افترضته التربية القديمة لم يعد ممكنًا اليوم، احترامًا لخصوصية طلابنا من جهة، وللقيود التي تفرضها ظروف الأستاذ أو المحاضر الحديث الذي يضغطه الوقت، والذي أصبح يمثِّل بتزايد صورة الأكاديمي المحترف حقًّا؟ وفي الوقت ذاته، كيف عسانا أن نؤسس لدراسة ذات معنى لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، دراسة تتجاوز كونها مجرد مساق في تاريخ الفلسفة، وتحاول بطريقة أو بأخرى أن تغرس في النفوس تلك الأنواع من «الإيثوس» الفلسفي التي نجدها عند الأبيقوريين، والرواقيين، والشُّكاك، أو إنسانويي عصر النهضة؟

من جهة، إذا كان كتابنا هذا قد نجح في أن يُظهِر كم هي مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» مقاربة مثمرة لتاريخ الفلسفة، وبالتالي، كم ستكون دراستها المنهجية مجزية ومثمرة في البرامج الأكاديمية القائمة، يمكننا عندئذ أن نشعر بالرضا. ومن جهة أخرى، لا يمكننا أن نختتم هذا الكتاب من دون أن نقدِّم عدة تعليقات استجابة لهذه الأسئلة الشائكة المتعلقة بمستقبل «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، وعلاقتها بالفلسفة الأكاديمية.

إنه لأمر باعث على الحماسة، في هذه اللحظة العصيبة من منتصف عام ٢٠٢٠، أن تتمكن من القول بأن العديد من الفلاسفة على مستوى العالم، في واقع الأمر، والمجتمعين حول «مشروع ميلون» الذي يتخذ من جامعة نوتردام في الولايات المتحدة مقرًّا له، يستكشفون إمكانات تدريس «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، باعتبارها شيئًا يتجاوز مجرد كونها مقاربة تأويلية (هرمينوطيقية) أو تاريخية للفلسفة (Horst, 2020). وخارج أسوار الأكاديميا، وبطريقة كانت لتبدو قبل عشرين عامًا أكثر غرابة وشذوذًا، تواصل «حركة الرواقية الحديثة» مسيرتها، فتزداد قوة يومًا بعد يوم، مستلهمة أعمال شخصيات مثل ماسيمو بيليوتشي (٢٠١٧) ودونالد روبرتسون (٢٠٢٠). وهي حركة تجمع بين علماء النفس، والأكاديميين، وأفراد من المجتمع الأوسع، المكرَّسين لإعادة بث الروح في «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، بما في ذلك استلهام أعمال هادو (خاصة ١٩٩٥، ١٩٩٨).

ومن السابق لأوانه على الأقل أن نحكم سابقًا على كل هذه المحاولات بأنها مضللة، بل إن الأكثر تحررًا في الفكر (أو حتى الأكثر «فلسفية»، بمعنى ما بعد شكوكي) هو أن نظل منفتحين على الإمكانات التربوية التي يجري استكشافها حاليًّا، واضعين في اعتبارنا أيضًا «أزمة الشرعية» المتزايدة التي تواجه الفلسفة في الخطاب العام اليوم. وعلى أقل تقدير، نأمل أن نكون قد بيَّنا هنا أن مقاربة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، من خلال عودتها إلى معالجة مشكلات غير الفلاسفة المحيطة بالحياة، والمعنى، والموت، والفضائل، والحياة الطيبة، يمكنها أن تمنح

الفلاسفة لغة «ترغيبية» (protreptic) يخاطبون بها غير الفلاسفة، بما في ذلك تقديم مبررات معيارية غنية لأهمية الفلسفة في الثقافة الأوسع.

وبعد كل ما قيل عن المستقبل الأكاديمي لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش»، لن يفوت القارئ أن يلاحظ أنه، باستثناء عدد قليل من فلاسفة السكولائية، فإن أيًا من المفكرين الذين تناولناهم هنا لم ينتمِ دائمًا إلى الجامعات في العصور الوسطى والحديثة (باستثناء شوبنهاور، الذي كان منشقًا)، ولا إلى تخصص الفلسفة أو أسلافه في كليات الفنون والآداب واللاهوت في القرون الوسطى. ويمكن للمرء أن يحاجج بأن المدارس القديمة، لا سيما الأكاديمية واللوقيون، كانت هي السلف الذي انحدرت منه مؤسسات القرون الوسطى، لكن أحد الأمور التي أظهرها هادو ورفاقه، والتي ينبغي لنا أن نتذكرها، هو أنها كانت بالقدر ذاته سلفًا للأديرة الرهبانية الجماعية [٥.٢]. وباختصار، فإن «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» لم تكن قَط شأنًا «جامعيًا» بالمعنى الدقيق للكلمة.

لقد رأينا هنا كيف أن قيمتها الفلسفية، لدى مفكرين من بترارك أو مونتين إلى شوبنهاور أو نيتشه، قد تأسست على انتقادات لاذعة أحيانًا للفلسفة السكولائية في العصور الوسطى، أو لورثتها المحدثين (٤، ٨). وإن تلك المخاوف التي يطرحها الناقد الأكاديمي أعلاه بشأن إمكانية مأسستها ضمن نظم التقييم الحديثة، لتعكس على نحو يثير السخرية هذه الانتقادات ذاتها، لكن من داخل المؤسسات التي انتقدها بترارك ورفاقه. ولعل مستقبل «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» لا يعتمد على مصير دمجها أو عدم دمجها في المناهج الأكاديمية. ولعلنا

لا نستطيع أن نطلب من الطلاب، بوصفهم طلابًا، أن يمارسوا نظامًا من التمارين الأبيقورية أو الرواقية. ولعلنا، بصفتنا فلاسفة محترفين، أو معلمين للفلسفة، لا نستطيع ممارسة «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» إلا «خارج أوقات العمل الرسمية»، وألَّا يكون لها في حياتنا المهنية تأثير مباشر أكثر مما لو كنا نسعى وراء أمور أخرى مربحة.

ولكن البشر، بوصفهم حيوانات عاقلة، ليسوا مجرد طلاب أو إداريين، أو أساتذة أو محترفين، مهما حاولنا جاهدين أن نقنع أنفسنا، والجميع، بخلاف ذلك. فهناك أسئلة حقيقية وصعبة حول ما إذا كان ذلك العدد المتزايد من غير الأكاديميين الذين يتجهون اليوم إلى الرواقية كأسلوب حياة، يمكنهم أن يفعلوا ذلك على نحو أصيل، من دون إعادة اعتناق لميتافيزيقا الرواقيين ولاهوتهم، وهو أمر مستحيل فكريًّا. ونلاحظ هنا أن هذه الأسئلة لا تطرح ذات المشكلات للمهتمين بأسلوب الحياة الأبيقوري وأسسه الفيزيائية. إن مسألة إلى أي مدى تعتمد مختلف الرياضات والتمارين الروحية كالتأمل، والتفكر، والانتباه، والتأمل السابق في الشرور، وترويض الأهواء، على رؤية فلسفية واسعة، بما في ذلك أي عرض عقائدي جامد للطبيعة، لهي مسألة ينبغي أن تلهم الاعتبارات القادمة مع استمرار تطور «الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» موضوعًا للبحث الأكاديمي. ولكن أي إعلان «قبلي» متسرع ضد كل أولئك الناس الذين، اقتداءً بإحدى عبارات هادو (١٩٩٥: ٢٨٠)، يشعرون بأن «الأبيقورية والرواقية... يمكنهما أن تغذيا الحياة الروحية لرجال ونساء زماننا، كما تغذيان حياتي أنا»، لهو إعلان

مشكوك في أمره على أقل تقدير. وكما ذكَّرنا رالف والدو إمرسون ذات مرة، فإن الشمس لا تزال تشرق اليوم. قد نعجب بشخصيات وأزمنة وفلاسفة الماضي، لكننا نعيش اليوم.

وكما أشرنا للتو، فإن ظهور «الرواقية الحديثة» منذ مطلع الألفية، ونموها الملحوظ في شعبيتها في جميع القارات ومختلف مناحي الحياة منذ عام ٢٠١٠، يقدِّم دحضًا «بعديًّا» قائمًا على التجربة لتلك المواقف الرافضة المتعجرفة، وهو دحض يستحق أن يؤخَذ على محمل الجد. وكأي مسعى يشارك فيه أعداد كبيرة من الناس، يمكننا أن نتوقع أن كل تلك المشكلات الإنسانية، المفرطة في إنسانيتها، التي تصاحب مثل هذه المساعي، ستنطبق على محاولات بث حياة جديدة في الفلسفات المعيشة القديمة هذه: من تحزب وفصائلية، وجمود عقائدي، وقراءات خاطئة بالجملة والتجزئة، وتوظيف سياسي خاطئ، وأهواء، وتربح، ومحرقة للغرور، وحرائق سريعة الاشتعال من السذاجة. ولكن، وهنا يكمن الوعد الحقيقي لـ«الفلسفة بوصفها طريقة للعيش» في جميع الأشكال التي وثَّقناها في هذا الكتاب، وهو أنها يمكنها، في صورتها المثلى، أن تعزِّز الوعي بهذه الأمور الإنسانية، وأن تطلب منا أن نقر بها حين نواجهها أو نتصرف بمقتضاها، وأن توفر وسائل مستنيرة فلسفيًّا للنهوض بذلك العمل الشاق، الذي قد لا يكتمل أبدًا، والمتمثل في محاولة التغلب عليها في أنفسنا وفي الآخرين. ومن ثَم، أليس من الجدير بنا أن نتساءل عما إذا كان بإمكان الفلاسفة، بوصفهم فلاسفة، أن يهملوا لفترة أطول مثل هذا التوجه ما بعد السقراطي، بوصفه لائقًا برسالتهم وجديرًا بها؟

ملحق

الملحق ١ : الجدول ١ : التمارين الروحية

	التأمل (التركيز، التذكر)	الانتباه	التدبر	التفكر في الموت والشرور والألم	فحص الضمير	تمارين إعادة التأطير (الرؤية من الأعلى... إلخ)
سقراط	X		X		X	
الأبيقوريون	X		X	الموت والألم لا بوصفهما شرّين	X	X
الرواقيون	X	X	X	الموت والشرور	X	X
الشُكّاك					X	
شيشرون	X			X	X	
أفلوطين	X	X	X		X	X
بوثيوس	X		X	X	X	X
السكولائيون						
السكولائيون المنشقون			X			
بترارك	X	X	X	X	X	X
مونتين	X	X	X	X	X	X
ليـــبوس	X			X	X	X
بيكون	X			X	X	X
ديكارت	X			X	X	X
الجمعية الملكية		X				
فولتير		X				X
ديدرو		X				X
شوبنهاور	X		X		X	
نيتشه		X			X	X (العود الأبدي)
فوكو						

يتبع

	التحكم في الأهواء والعواطف	التدريب على الصمود	التعليم باعتباره توجيهًا روحيًا	الحوار أو الجدلية أو الاستقصاء ممارسة فكرية و/أو روحية	تمارين القراءة والكتابة	التمارين الخطابية (البلاغية)
سقراط		X	X	X		
الأبيقوريون	X	X	X			
الرواقيون	X	X	X	X	X	
الشُّكاك	X			X	X	X
شيشرون	X	X				
أفلوطين	X	X	X	X		
بوئيوس	X	X	X	X		
السكولائيون	X	X	X		X	
السكولائيون المنشقون				X	X	X
بترارك				X	X	X
مونتين	X	X	X		X	X
ليبسوس	X	X		X	X	
بيكون	X	X		X		
ديكارت	X	X	X	X	X	X
الجمعية الملكية	X		X			
فولتير				X		X
ديدرو				X		X
شوبنهاور	X	X				
نيتشه	X				X	X
فوكو				X	X	X

الملحق ٢ : الجدول ٢ : المخطط العشري التحليلي، أو سمات الفلسفة بوصفها طريقة للعيش عند مختلف الفلاسفة

	١. التأمل في علم التربية، وعلاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى	٢.التمارين الفكرية	٣. التمارين الروحية	٤. الخطاب المنهجي، تقسيمات أجزاء الفلسفة
١.سقراط	الفلسفة مقابل السفسطة، تُعنى بالخير الأسمى للبشر	الإلينخوس	الإلينخوس، التأمل، التحمل	
٢.الأبيقوريون	الفلسفة مقابل الفنون الحرة (الثقافة)، تُعنى بالخير الأسمى للبشر	الفيزياء بوصفها تمرينًا روحيًا	التأمل، الحفظ، الصداقة، الانسحاب، العلاج الرباعي، تذكر الخبرات، التأمل	الفيزياء والأخلاق
٣.الرواقيون	الفلسفة مقابل الفنون الحرة ومقابل السفسطة، معنية بالخير الأسمى للبشر	الفيزياء والأخلاق والمنطق	التأمل، الحفظ، التفكر، التفكير السابق في المصائب والموت، التمييز بين ما هو معتمد علينا وما ليس كذلك، رفض المعتقدات غير المؤكدة وغير النقدية	الفيزياء، الأخلاق، المنطق (بما في ذلك الجدل والبلاغة)
٤.الأكاديميون والشُكاك		الإلينخوس والحجج الهدامة	الإيبوخي (تعليق الموافقة على معتقدات غير مؤكدة وغير نقدية)	
٥.شيشرون	الفلسفة وعلاقتها بالبلاغة	مجازات تشكيكية، مواضيع جدلية بلاغية	التأمل في سياق التعزية	
٦. أفلوطين	الفلسفة ضد الغنوصية، وضد المسيحية	التعليم الجدلي	تمارين الزهد، التأمل، التفكر	
٧.بوئيوس			التأمل في الحجج والتعزية	الفلسفة التأملية [الأرسطية] (بما في ذلك الرياضيات) مقابل الفلسفة العملية

يتبع

	٥.الأجناس الأدبية	٦.التوجه إلى الداخل	٧.الاستعارات الميتا-فلسفية	٨.نماذج السعادة	٩.نقد غير الفلاسفة	١٠.صورة الحكيم
١.سقراط	[أقوال وأفعال موثقة من قِبَل التلاميذ]	الفلسفة دراسةً للحياة، ورعايةٍ للروح، وحكمًا للذات	كالتوليد، ولسعة سمكة الراي، والفلسفة، كالاستعداد للموت، والتشبه بالإله، ومعرفة الجهل	حياة زيتيس، البحث في الفضيلة	الكثيرون غير مفكرين، وعرضة للتلاعب من قِبَل السفطائيين، والديماجوجيين	سقراط نفسه نموذجًا/ قدوة
٢.الأبيقوريون	رسائل (معظمها مفقود)، ملخصات، رسائل	الفلسفة علاجًا للرغبات	كطب، وعلاج، وتدريب رياضي، وتدريب مصارعة	الطمأنينة (الأتاراكسيا)، حياة خالية من الألم والاضطراب، مليئة بـ «المتع المستقرة» بما في ذلك الصداقة	الحياة المدنية «مبتلاة» بالآراء الفارغة، والرغبات غير الطبيعية، والاعتماد على الحظ	أبيقور حكيمًا؛ الحكيم كمن يعيش بهدوء، لا يرغب إلا في الأشياء الطبيعية
٣.الرواقيون	رسائل (مفقودة)، علاجات للأهواء، تعزيات، خطابات لاذعة، رسائل، تأملات، مذكرات، أدلة	الفلسفة ممارسةً لفن الحياة	كدواء، علاج، حصن داخلي، درع، كغرس وحرث (زراعية)	الأباثيا (السكينة، الهدوء)، حياة خالية من الأهواء المدمرة، تُعاش في الفضيلة (الفضائل)، وتختار الأشياء وفقًا للطبيعة	تتضمن الحياة البشرية العادية ارتباطا غير مشروط بأشياء لا تعتمد علينا، ولا يمكنها أن توفر لنا السعادة	سقراط وكاتو الأصغر مثالين
٤.الأكاديميون والشكاك	ملخصات سيكستوس	الفلسفة حياةً خاضعة للتمحيص		أتاراكسيا	تتضمن الحياة البشرية العادية معتقدات غير مؤكدة وغير نقدية، مما يؤدي إلى رغبات فارغة وصراعات	سقراط وبيرون نموذجين وقدوتين
٥.شيشرون	الخطب، الرسائل، الحوارات، العزاءات	الفلسفة حياةً خاضعة للتمحيص، وطب للروح	الفلسفة دواء للروح والجسد	الحياة المختلطة للفلسفة، مع الصداقة والخدمة المدنية		سقراط، أفلاطون، كاتو الأصغر أمثلة
٦. أفلوطين	سيرة ذاتية بقلم فرفوريوس، و«تاسوعات» سجّلها نفس الكاتب	الفلسفة صعودًا من الوجود الجسدي نحو الوحدة مع الواحد	كإثارة جنسية، كصعود، كبداية لأسرار أعلى	حياة التدبر والتفكر	البشر العاديون مفتونون بالرغبات الجسدية	أفلاطون، وأفلوطين مثالين؛ الحكيم هو من تجاوز الرغبات الجسدية
٧.بوثيوس	عزاء (حوار خيالي-أسطوري مع شعر)	الفلسفة طبًّا للأرواح	الفلسفة دواء للنفس، ممرضة وإلهة (أنثوية)	الحياة متصالحة تمامًا مع الحظ والقدر	يعيش الإنسان العادي أسيرًا لمعتقدات ورغبات زائفة تسبِّب معاناة يمكن تجنبها	

	١. التأمل في علم التربية، وعلاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى	٢.التمارين الفكرية	٣. التمارين الروحية	٤. الخطاب المنهجي، تقسيمات أجزاء الفلسفة
٨.آباء الكنيسة والرهبان	الفلسفة الوثنية مقابل الفلسفة «الحقيقية» أو «المسيحية»		التأمل، الحفظ، الانتباه، التفكر، الصلاة، الترانيم	المنطق، الأخلاق، الفيزياء، الفلسفة
٩.السكولائيون	الفلسفة مقابل الفنون الحرة	القراءة الجدلية، النقاشات		هرم العلوم الأفلاطوني والأرسطي القائم على الصعود إلى اللاهوت/ الله الأولوية التربوية للجدل
١٠.السكولائيون المنشقون		القراءة الجدلية، المناظرات	التدبر والتفكر	هرم العلوم الأفلاطوني والأرسطي القائم على الصعود إلى اللاهوت/ الله
١١.بترارك	الفلسفة بوصفها طريقة للعيش مقابل السفسطة/ الفلسفة (وكذلك الطب) بوصفها شيئًا نظريًّا تمامًا	التمارين الخطابية	التأمل، الحفظ، التفكر	خمسة «علوم إنسانية»: النحو، والبلاغة، والشعر، والتاريخ، والفلسفة الأخلاقية، بدلًا من الفنون الحرة، بقيادة الجدل
١٢.مونتين	الفلسفة بوصفها طريقة للعيش مقابل التكهنات النظرية البحتة	المجازات المتشككة	التأمل، الانتباه، تذكر الأشياء الممتعة (صرف الانتباه) عن الألم/ الحزن	
١٣.ليبسوس	الفلسفة بوصفها طريقة للعيش مقابل التكهنات النظرية البحتة		التأمل، الحفظ، التفكر، التدبر في المصائب والموت، التمييز بين ما يعتمد علينا وما لا يعتمد، رفض المعتقدات غير المؤكدة وغير النقدية	
١٤.بيكون	تقسيمات حسب القدرات البشرية: الفلسفة للعقل كالذاكرة للتاريخ، والخيال للشعر	المنهج الجديد في الفلسفة الطبيعية: تمارين في الملاحظة، والجدولة	العادة، التمرين، التعليم، القدوة، التقليد، المنافسة، الصحبة، الأصدقاء، المديح، التوبيخ، النصح، الشهرة، القوانين، الكتب، الدراسات...	الفلسفة الطبيعية، الفلسفة الإنسانية، الفلسفة المدنية

يتبع

	٥.الأجناس الأدبية	٦.التوجه إلى الداخل	٧.الاستعارات الميتا-فلسفية	٨.نماذج السعادة	٩.نقد غير الفلاسفة	١٠.صورة الحكيم
٨.آباء الكنيسة والرهبان	حياة [شخصيات مسيحية]، وشذرات للتأمل، والكتاب المقدس نفسه	المسيحية باعتبارها «الفلسفة الوحيدة والأبدية»	الفلسفة حياة على غرار المسيح	الحياة المقدسة	الحياة العادية غير المسيحية حياة خاطئة (الخطايا السبع المميتة)	المسيح والقديسون قدوة
٩.السكولائيون	أسئلة، إجابات، اعتراضات		خادمة لعلم اللاهوت	[الحياة المقدسة، لكن لا يمكن بلوغها إلا من خلال المسيحية بقدر ما تتجاوز العقل الفلسفي]		
١٠.السكولائيون المنشقون	أسئلة، إجابات، اعتراضات	الفلسفة [الأرسطية] أساس لحياة تأملية، وأرقى		الفلسفة باعتبارها «معرفة الحقيقة وتحقيق الخير والتمتع به...» (بوثيوس الداسي)		
١١.بترارك	رسائل، حوارات، «كتاب سري»، «علاجات»	الفلسفة دواء للروح (شيشروني)، والتحضير للموت (أفلاطونية)	دواء للروح	الحياة العلمانية في حالة من العزلة التأملية	حياة عادية مثقلة بـ«وباء» الاحتياجات الجسدية، والاعتماد على الحظ، والمعاناة التي يمكن تجنبها	أوغسطين قدوة
١٢.مونتين	مقالات، مذكرات	الفلسفة تحضير للموت، دواء للروح، دليل للحياة	طبية/ علاجية، حكم الذات	حياة مدروسة، واعية بحدودها، متيقظة لتنوع وعجائب التجربة، لكنها «عادية وبلا بريق»	الحياة البشرية مليئة بالآراء الخاطئة، والافتراضات، والميل إلى القسوة والتحيز	سقراط، كاتو الأصغر، سينيكا
١٣.ليبسيوس	حوارات، مقالات	الفلسفة علاج للآراء الخاطئة والمعاناة التي يمكن تجنبها	طبية/ علاجية، عسكرية	حياة رواقية تتسم بالثبات، متصالحة مع الشرور العامة والخاصة، لكنها ملتزمة بالفضيلة الخاصة والعامة	الحياة البشرية مليئة بالآراء الخاطئة، والميل إلى القسوة والتحيز	سقراط وسينيكا
١٤.بيكون	رسائل، مقالات، أبيات شعرية، دفاتر، حوارات، رسائل	التمييز بين ما يتحكم به المرء وما لا يتحكم به	طبية/ زراعية	حياة نشيطة مكرسة للخدمة العامة والإحسان المسيحي، معززة بالفلسفة	العقل البشري المثقل بأصنام مختلفة	الإسكندر، قيصر، شيشرون، زينوفون

	١. التأمل في علم التربية، وعلاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى	٢.التمارين الفكرية	٣. التمارين الروحية	٤. الخطاب المنهجي، تقسيمات أجزاء الفلسفة
١٥.ديكارت		المنهج الجديد للفلسفة الطبيعية	الشك الجذري، التفكر، التأمل	
١٦.الجمعية الملكية		منهج ما بعد بيكوني في الفلسفة الطبيعية يعتمد على الملاحظة والتجريب		
١٧.فولتير	الفلسفة بوصفها قوة فاعلة في النقد الاجتماعي والعمل الأكاديمي	مجازات تشكيكية، مواضيع بلاغية	الرؤية من الأعلى	
١٨.ديدرو	الفلسفة بوصفها قوة فاعلة في النقد الاجتماعي والعمل الأكاديمي	مجازات تشكيكية، مواضيع بلاغية	الرؤية من الأعلى	
١٩.شوبنهاور	الفلسفة بوصفها تعزية ميتافيزيقية مقابل العمل الأكاديمي	تمارين ميتافيزيقية (رؤية الأنواع الفرعية)	تمارين الزهد: إماتة الذات، حرمان الذات (مثل: الفقر، العفة، الصوم)	
٢٠.نيتشه	الفلسفة فنًا للعيش مقابل العمل الأكاديمي	الفيزياء/ العلوم بوصفها تمرينين روحيين التحليل النفسي للذات	المنظر من الأعلى	
٢١.فوكو	الفلسفة فنًا للتغيير الذاتي والنقد السياسي في مقابل العمل الأكاديمي	تمارين تاريخية: الأركيولوجيا والجينالوجيا		

يتبع

	٥.الأجناس الأدبية	٦.التوجه إلى الداخل	٧.الاستعارات الميتا-فلسفية	٨.نماذج السعادة	٩.نقد غير الفلاسفة	١٠.صورة الحكيم
١٥.ديكارت	تأملات، أطروحات، رسائل، محاضرات	تعتمد الفلسفة الحقيقية على الفحص الشكي الجذري لجميع المعتقدات القائمة			العقل البشري، من خلال حرية الإرادة، عادة ما يتقبل بإهمال شديد المعتقدات الخاطئة والجزئية	
١٦.الجمعية الملكية	مقالات ورسائل	الفلسفة الحقيقية التي ترتكز على الملاحظة والوعي بحدود الباحثين			العقل البشري مغيب بالغرور، ونفاد الصبر، وقلة الانضباط في الملاحظة والاستنتاجات	بيكون، رجل العلم الجديد، الذي يتميز بفضوله المعتدل معرفيًّا
١٧.فولتير	مقالات، أطروحات، حوارات، قواميس، مسرحيات، حكايات، جدل	الفلسفة بوصفها نقدًا للتعصب والتحيز، مهتمة بالإصلاح الاجتماعي	طبية	حياة نشيطة مكرسة للخدمة العامة والصدقة معززة ومستنيرة بالفلسفة	العقل البشري عادة غير صبور، متغطرس، يميل إلى التحيز والتعصب	سقراط، ماركوس أوريليوس إبكتيتوس شيشرون، المسيح
١٨.ديدرو	مقالات، أطروحات، قواميس، مسرحيات، حكايات، جدل	الفلسفة بوصفها نقدًا للتعصب والتحيز، مهتمة بالإصلاح الاجتماعي	طبية	حياة نشيطة مكرسة للخدمة العامة والعمل الخيري، معززة ومستنيرة بالفلسفة	العقل البشري عادة ما يكون غير صبور، ومتغطرسًا، ويميل إلى التحيز والتعصب	ديوجانس الكلبي، سينيكا الأصغر، فولتير
١٩.شوبنهاور		الفلسفة طبًّا للروح	الطب: الفيلسوف طبيبًا	حياة تأملية خالصة، خالية من الرغبات	العقل البشري ضحية تعيسة لتشوهات ومعاناة الأهواء	الحكماء القدماء بوصفهم تماثيل جامدة وغير واقعية، والزهاد الدينيون والمتصوفون بوصفهم حكماء حقيقيين
٢٠.نيتشه	الأمثال، الحكايات، الحكم، الحوارات القصيرة، النكات، الشعر، الدفاتر، السير الذاتية الفلسفية	الفلسفة دواء للروح، الفلسفة فنًّا للعيش	الفيلسوف طبيبًا، الاستعارة السياسية: الفيلسوف مشرعًا	حياة عاطفية خالية من «الأخلاق» مكرسة لخلق الذات عملًا فنيًّا	العقل البشري عادة نفعي، قصير النظر، خالٍ من الحب	الحكماء القدماء بوصفهم أشكالًا منحطة ومتدهورة للحياة الفنانون والمشرعون السياسيون بوصفهم حكماء حقيقيين
٢١.فوكو		الفلسفة فنًّا لتحويل الذات	الفيلسوف مجربًا لحدود الممكن	حياة من التحول الذاتي الدائم	العقل البشري عادة ما يكون مقيدًا بحدود السياق التاريخي	الحكماء القدماء بوصفهم أمثلة مفيدة للتجارب في الحياة

المراجع

D'Alembert, Jean-Baptiste le Rond. 1751 [2009]. 'Preliminary Discourse'. In R. N. Schwab and W. E. Rex (trans.), *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library. Web 16 July 2018. Online at http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.083. Trans. of 'is course Préliminaire', *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 1. Paris, 1751.

Anderson, Ranier and Rachel Cristy. 2017. 'What is "The Meaning of Our Cheerfulness"? Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Montaigne'. *European Journal of Philosophy* 25, no. 4: 1514–49.

Aristotle. *Nic. Eth.* = *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library, no. 19.

Aristotle. '*Soph. Ref.* = *On Sophistical Refutations*'. In E. S Forster et al. (trans.), *Aristotle: On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. Loeb Classical Library, no. 400.

Bacon, Francis. 1591 [1753]. 'VII. To My Lord Treasurer Lord Burghley, 1591'. In *Works of Francis Bacon, Volume II*, 413. London: D. Midwinter et al.

Bacon, Francis. 1841. 'Sir Francis Bacon: His Letter of Request to Doctor Playfer, to Translate the Book of Advancement of Learning into Latin'. In B. Montagu (eds.), *The Works of Francis Bacon. A New Edition: with a Biography by Basil Montagu. Volume III*. 27. Philadelphia: A Hart.

Bacon, Francis. 1863. 'Preparative for a Natural and Experimental History [*Parasceve*]'. In J. Spedding et al. (ed. and trans), *The Works of Francis Bacon*, vol. VIII. 351–72. Boston, MA: Houghton, Mifflin & Co.

Bacon, Francis. 1869. '*Novum Organum*'. In J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath (trans. and ed.), *The Works of Francis Bacon: Volume VIII*. New York: Hurd & Houghton.

Bacon, Francis. 1873 [1973]. *Advancement of Learning*. Edited by Henry Morley [1893]. London: J.M. Dent & Sons.

Bacon, Francis. 2008. 'Advice to the Earl of Rutland on His Travels. First Letter'. In *Francis Bacon: The Major Works*, 69–76. Oxford: Oxford World's Classics.

Bacon, Francis. 2008b. 'A Letter and Discourse to Sir Henry Savill, Touching Helps for the Intellectual Powers'. In *Major Works*. 114–19.

Bayle, Pierre. 2006. *Dictionnaire historique et critique*. Paris: Elibron Classics [16 vols.], XV.

'Boethius. *Cons.* = *Consolation of Philosophy*' In H. F. Stewart (trans.), *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library, no. 74.

Brouwer, René. 2014. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cassian, John. 1894. '*Institutes of the Coenobia*'. In E. C. S. Gibson (trans.), *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series, vol. 11, New York.
Cicero, Marcus Tullius. 1933. *De ac.* = *De academica I* and *II*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library, no. 268.
Cicero, Marcus Tullius. 1914. *De fin.* = *De finibus/On Moral Ends*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library, no. 40.
Cicero, Marcus Tullius. 1933. *De nat. deo.* = *De natura deorum*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library, no. 268.
Cicero, Marcus Tullius. 1939. *De or.* = *On the Orator/De oratore*. Translated by E. W. Sutton and H. Rackham. Loeb Classical Library, nos. 348,349.
Cicero, Marcus Tullius. 1942. 'Sto. par. = Stoic Paradoxes'. In H. Rackham (trans.), *Cicero: On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. On the Divisions of Oratory: A. Rhetorical Treatises*. Loeb Classical Library, no. 349.
Cicero, Marcus Tullius. 1945. *TD* = *Tusculan Disputations*. Translated by J. E. King. Loeb Classical Library, no. 141.
Dante. 1923. *The Banquet (Il Convito)*. Translated by E. Sayer. Ulan Press. 1923. Online at http://www.online-literature.com/dante/banquet/
Descartes, René. 1952. *Meditations on First Philosophy*. Translated by Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross, 1–40. Chicago, IL: University of Chicago, The Great Books.
Descartes, René. 1952a. 'Discourse on Method', 41–68.
Descartes, René. 2015. *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press.
Diderot, Denis. 1765 [2003]. 'Pyrrhonic or Skeptical Philosophy'. In N. S. Hoyt and T. Cassirer (trans.), *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library. Web 16 July 2018. Online at http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.164. Trans. of "Pyrrhonienne ou Sceptique Philosophie," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 13. Paris, 1765.
Diderot, Denis. 1765 [2009]. 'System'. In Stephen J. Gendzier (trans.), *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library. Web 15 July 2018. Online at http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.321. Translation of 'ystème', *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 15. Paris, 1765.
Diderot, Denis. [1782] 1792. *Essai sur les regnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Séneque pour servir d'introduction a la lecture de ce philosophe*. Paris: L'Imprimerie de J.J. Smith et al.
Diderot, Denis. [1798] 1828. *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*. Paris: J. L. J. Bbière, Libraire.
Diderot, Denis. 1875. 'Regrets for My Old Dressing Gown, or a Warning to Those Who Have More Taste than Fortune'. In Mitchell Abidor (trans.), from *Oeuvres*

Complètes, vol. IV. Paris: Garnier Fréres, 1875. Online at https://www.marxists.org/reference/archive/diderot/1769/regrets.htm
Diderot, Denis. 1967. *The Encyclopedia*. Edited by Stephen J. Gendzier. New York: Harper.
Diogenes Laertius. *DL = Lives of Eminent Philosophers*. Translated by R. Hicks. Loeb Classical Library, nos.184–5.
Du Marsais, César Chesneau. 2002. 'Philosopher'. In Dena Goodman (trans.), *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library. Web 15 July 2018. Online at http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001. Trans. of 'philosophe', *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 12. Paris, 1765.
Epictetus. *Disc. = Discourses*. Loeb Classical Library, nos. 131, 218.
Epictetus. '*Ench. = Encheiridion*'. In *Discourses III-IV, Encheiridion*. Loeb Classical Library, no. 218.
Epicurus. 2018. U = *Selected Fragments by Epicurus* (Επίκουρος). Translated by Peter, Saint-André. Enumeration of Hermann Usener, 1887. Online at http://monadnock.net/epicurus/fragments.html
Foucault, Michel. 1983. 'Self-Writing'. Online at https://foucault.info/documents/foucault.hypomnemata.en/. Translated from *Corps écrit* 5 (February 1983): 3–23.
Foucault, Michel. 1984. *The Foucault Reader*. Edited. by P. Rabinow. New York: Pantheon Books.
Foucault, Michel. 1987. *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*. Translated by R. Hurley. Harmondsworth: Penguin Books.
Foucault, Michel. 1996. *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*. Edited by S. Lotringer, trans. L. Hochroth and J. Johnston, New York: Semiotext(e).
Foucault, Michel. 1997. 'Technologies of the Self'. In P. Rabinow, trans. R. Hurley and others (eds.), *Ethics, Subjectivity and Truth*. New York: New Press.
Foucault, Michel. 1998. 'This Body, This Paper, This Fire'. In James D. Faubion (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Translated by Robert Hurley et al., 393–418. New York: New Press.
Foucault, Michel. 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Edited by F. Gros. Translated by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
Foucault, Michel. 2011. *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Edited by F. Gros. Translated by G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Foucault, Michel. 2013. *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France 1970–1971*. Edited by D. Defert. Translated by G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Hadot, Ilsetraut. 1986. 'The Spiritual Guide'. In A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. 436–59. New York: Crossroad.
Hadot, Ilsetraut. 2005. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité*. Paris: Vrin.
Hadot, Ilsetraut. 2014. *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Hadot, Ilsetraut. 2014a. 'Getting to Goodness: Reflections on Chapter 10 of Brad Inwood's Reading Seneca'. In J. Wildberger and M. L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*. 9–41. Berlin: Walter de Gruyter.
Hadot, Ilsetraut and Pierre. 2004. *Apprendre a philosopher dans l'Antiquité: L'enseignement du Manuel d'Epictete et son commentaire néoplatonicien*. Paris: Proche.
Hadot, Pierre. 1973. 'La physique comme exercise spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle'. In P. Hadot (ed.), *Exercice spirituels et philosophie antique*, 145–64. Paris: Éditions Albin Michel.
Hadot, Pierre. 1981. 'Pour une préhistoire des genres philosophiques médiévaux'. In *Les genres litteraires dans les sources theologiques et philosophiques médiévales: définition, critique, et exploitation, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve*. 25: 7 May 1981.
Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life*. Edited by A. Davidson. Translated by M. Chase. Oxford: Blackwell.
Hadot, Pierre. 1998. *Plotinus, or the Simplicity of Vision*. Translated by Michael Chase. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
Hadot, Pierre. 2002. *What Is Ancient Philosophy?* Translated by Michael Chase. Cambridge, MA: Belknap Press [Harvard].
Hadot, Pierre. 2002a. *Exercises spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold Davidson. Paris: Éditions Albin Michel.
Hadot, Pierre. 2004. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin.
Hadot, Pierre. 2006. *The Veil of Isis: An Essay on History of the Idea of Nature*. Translated by M. Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hadot, Pierre. 2008. *N'Oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercises spirituels*. Paris: Albin Michel.
Hadot, Pierre. 2009. *The Present Alone Is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier & Arnold I. Davidson*. Translated by M. Djaballah. Stanford, CA: Stanford University Press.
Hadot, Pierre. 2019a. 'Préface à Ernst Bertram, *Nietzsche: Essai de Mythologie*'. In P. Hadot, *Philosophie comme education des adultes: textes, perspectives, entretiens*. Paris: Vrin.
Hadot, Pierre. 2019b. *La philosophie comme education des adultes: Textes, perspectives, entretiens*. Paris: Vrin.
Hadot, Pierre. 2020. *Selected Writings of Pierre Hadot: Philosophy as Practice*. Translated by M. Sharpe and F. Testa. London: Bloomsbury.
Horst, Steven. 2020. "Philosophy as Empirical Exploration of Living: An Approach to Courses in Philosophy as a Way of Life." *Special Issue: Philosophy as a Way of Life* 51, no. 2–3: 455–471.
Irrera, Orazio. 2010. 'Pleasure and Transcendence of the Self: Notes on "a Dialogue Too Soon Interrupted" between Michel Foucault and Pierre Hadot'. *Philosophy & Social Criticism* 36, no. 9: 995–1017.
Justin the Martyr. 1885. '*First Apology*'. In Marcus Dods and George Reith (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. ed. A. Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. Online at http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm

Lipsius, Justus. 2006. *On Constancy*. Edited by J. Sellars, with an Introduction, Notes and Bibliography. Exeter: University of Exeter Press, 2006.

Lucian. 1959. *Hermotimus, or Concerning the Sects*, Translated by K. Kilburn. Cambridge, MA: Harvard [Loeb Classical Library 430].

Marcus Aurelius. 1958. *Ess.* = *The Complete Essays*. Translated by D. Frame. Stanford, CA: Stanford University Press.

Marcus Aurelius. *Meds.* = *Meditations*. Translated by C. R. Haines. Loeb Classical Library, no. 58.

Montaigne, Michel de. *The Complete Essays of Michel de Montaigne*. Translated by Donald Frame. Stanford: Stanford University Press.

Montesquieu, Charles-Louis le Secondat. 2002. 'Discourse on Cicero." Translated by David Fott, *Political Theory* 30, no. 5: 733–7.

Musonius Rufus, Gaius. 1947. *Lectures and Sayings*. Introduction and Translation by Cora E. Lutz. Yale Classical Studies: Yale University Press [vol. X].

Nietzsche, Friedrich. 1967. *The Birth of Tragedy or Hellenism and Pessimism*. Edited and translated by W. Kaufmann. Toronto: Random House.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House.

Nietzsche, Friedrich. 1968. *Twilight of the Idols*. Translated by R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books. Sections abbreviated 'Maxims,' 'Socrates,' 'Reason,' 'World,' 'Morality,' 'Errors,' 'Improvers,' 'Germans,' 'Skirmishes,' 'Ancients,' 'Hammer.'

Nietzsche, Friedrich. 1979. *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*. Translated by. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books. Sections abbreviated 'Wise,' 'Clever,' 'Books,' 'Destiny,'; abbreviations for titles discussed in 'Books' are indicated instead of 'Books' where relevant.

Nietzsche, Friedrich. 1979. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*. Translated by D. Breazeale. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Nietzsche, Friedrich. 1982. *Daybreak: Thoughts on The Prejudices of Morality*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Nietzsche, Friedrich. 1983. *On the Uses and Disadvantages of History for Life*, in *Untimely Meditations*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1983. *Schopenhauer as Educator*. Untimely Meditations.

Nietzsche, Friedrich. 1985. *The Anti-Christ*. Translated by R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books.

Nietzsche, Friedrich. 1986. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits, Vol. 1*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1986. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits, Vol. 2, Part One*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1986. *The Wander and His Shadow*, in *Human, All Too Human, Volume 2, Part Two*.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin Books.
Nietzsche, Friedrich. 1996. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Edited and translated by W. Kaufmann. New York: Vintage.
Nietzsche, Friedrich. 1997. *On the Genealogy of Morality*. Edited by K. Ansell-Pearson and translated by C. Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Nietzsche, Friedrich. 2001. *The Gay Science*. Edited by B. Williams, trans. J. Nauckhoff and poems by A. Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Nietzsche, Friedrich. 2002. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Translated Marianne Cowan. Washington, DC: Regnery Gateway.
Petrarch. 1898. 'Letter to Posterity'. In J. H. Robinson (ed.), *Petrarch: The First Modern Scholar and Man of Letters*. 59–76. New York: G.P. Putnam.
Petrarch. 1948. *On His Own Ignorance and That of Many Others*. trans. Hans Nachod. In E. Cassirer, P. O. Kristeller and J. H. Randall Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Petrarch. 1989. *Petrarch's Secret Book*. Edited by Davy A. Carozza and H. James Shey, with Introduction, Notes and Critical Anthology. New York: Peter Lang.
Petrarch. 1991. *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul: A Modern English Translation of De remediis utriusque fortuna, with a Commentary*. Translated by C. H. Rawski. Indianapolis and Bloomington: Indiana University Press [5 vols.].
Petrarch. 2000. 'Ascent of Mount Ventoux'. In *Selections from the Canzoniere and Other Works*. 14–16. Oxford: Oxford University Press.
Pigliucci, Massimo. 2017. *How to Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living*. London: Penguin.
Plato. '*Apo. = Apology*'. In Christopher Emlyn-Jones and William Preddy (eds.), *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Loeb Classical Library, no. 36.
Plato. '*Gorg. = Gorgias*'. In R. M. Lamb (ed.), *Plato: Lysis. Symposium. Gorgias*. Loeb Classical Library, no. 166.
Plato. *Pha. = Phaedo*. In *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*.
Plato. *Rep. = Republic*. Translated by Christopher Emlyn-Jones and William Preddy. Loeb Classical Library, nos. 237, 276.
Plotinus. *Enn. = Enneads*. Translated by L. Gerson. Cambridge: Cambridge University, 2019.
Schopenhauer, Arthur. 1966. *The World as Will and Representation, vol. II*. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications.
Schopenhauer, Arthur. 2010. *The World as Will and Representation, vol. 1*. Translated and edited by J. Norman, A. Welchman and C. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press.
Schopenhauer, Arthur. 2014. *Parerga & Paralipomena vol. 1*. Translated and edited by S. Roehr and C. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press.
Schopenhauer, Arthur. 2015. *Parerga & Paralipomena vol. 2*. Translated and edited by A. Del Caro and C. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press.
Sextus Empiricus. *Hyp. = Outlines of Pyrrhonism [Hypertyposis]*. Translated by R. B. Bury. Loeb Classical Library, no. 273.

الفلسفة طريقةً للعيش

هل يمكن للفلسفة أن تكون أكثر من نظريات جامدة وأفكار تجريدية؟

يستعرض هذا الكتاب، الممتد من سقراط حتى ميشيل فوكو، تاريخ الفلسفة الغربية من زاوية مغايرة تمامًا: الفلسفة بوصفها تمرينًا يوميًا، وتربية للنفس، وأسلوبًا للعيش. من حوارات أفلاطون وحديقة أبيقور وتأملات الرواقيين، إلى تمارين الذات عند فوكو، يرسم المؤلفان خريطة للفلسفة كما عاشها أصحابها، لا كما درّسوها فقط.

إنه دعوة للقارئ كي يعيد التفكير في الفلسفة، لا باعتبار أنها ترف ذهني، بل قوة تمارَس في كل لحظة، وتغيّر رؤيتنا للعالم ولأنفسنا.

هذا الكتاب ليس عن الفلسفة، بل معها، رفيقًا يوميًا، ومرشدًا للحياة.

